données de la tradition, ni de les rejeter en bloc. Bien plutôt espèrent-ils — conformément à un trait caractéristique de l'esprit grec — les annexer, les intégrer à leur propre conception du monde, en donnant un sens nouveau aux vieilles formules, en les transposant, en quelque sorte, sur un plan supérieur. Ainsi, loin qu'il faille dresser une cloison étanche entre croyance religieuse et construction philosophique, il faudrait plutôt imaginer une fusion, une interpénétration complète entre l'une et l'autre. En somme, il ne serait pas exagéré de conclure que, pour Platon comme pour Socrate, l'activité du philosophe ne diffère pas d'une mission divine, car la véritable piété se confond, en définitive, avec la sagesse.

CHAPITRE IV

# Aristote et l'école péripatéticienne

Pas plus que Platon, Aristote ne s'est jamais expliqué systématiquement sur les problèmes religieux. Sans doute expose-t-il ici et là ses vues sur la divinité, notamment au livre XII de la *Métaphysique*, mais ces exposés ne débouchent jamais sur une véritable philosophie de la religion, dans laquelle le phénomène religieux serait envisagé dans sa spécificité et interprété dans le cadre global de la vision aristotélicienne du monde[1]. Ce qui se comprend bien dans le cas de Platon surprend davantage quand il s'agit d'Aristote, dont le tour d'esprit et la démarche méthodique auraient pu faire attendre un effort cohérent pour définir avec rigueur les rapports entre philosophie et religion. Il est vrai que des facteurs circonstanciels peuvent expliquer, au moins dans une certaine mesure, cet état de choses. Ainsi, il est permis de supposer qu'Aristote abordait plus directement les problèmes religieux dans des écrits aujourd'hui perdus, ou dont nous ne possédons plus que des fragments, parfois insignifiants, comme celui qui était intitulé *De la*

1. Cf. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, II, 2[4], Leipzig, 1921, p. 787 et n. 5.

*prière*[1], ou le dialogue *De la philosophie*. En revanche, dans le *corpus Aristotelicum* dont nous disposons, il s'est trouvé que les mêmes problèmes n'occupent qu'une position tout à fait marginale ou sont relégués à l'arrière-plan[2], au point qu'on a pu se demander s'il était même possible de tirer du *corpus* « des conclusions positives touchant la religion de son auteur »[3]. Mais s'il est vrai que les écrits perdus appartiennent plutôt, comme plusieurs de ceux que l'on appelle « exotériques », à une période plus ancienne de la production d'Aristote que les principaux titres du *corpus*[4], la question se pose derechef de savoir pourquoi l'intérêt du philosophe pour les choses de la religion ne s'est pas manifesté davantage dans les œuvres de sa maturité[5]. La réponse ordinairement avancée est que la tendance naturelle de son esprit ne l'orientait guère de ce côté. Sa pensée, nous dit-on, n'a rien de spécifiquement religieux, ni dans le ton ni dans le contenu, et, malgré sa croyance en l'existence d'êtres transcendants d'essence purement spirituelle, il n'apparaît pas que l'idée d'un être divin et parfait ait jamais joué un grand rôle dans sa vie personnelle[6]. On ne s'étonnera donc pas qu'un philosophe aussi considérable ne se voie habituellement reconnaître qu'une place somme toute assez réduite

1. Voir le commentaire de J. PÉPIN dans *Aristote. De la richesse. De la prière. De la noblesse. Du plaisir. De l'éducation*, fragments et témoignages, édités, traduits et commentés sous la direction de P.-M. SCHUHL, Paris, 1968.
2. Cf. W. PÖTSCHER, *Strukturprobleme der aristotelischen und theophrastischen Gottesvorstellung*, Leyde, 1970, p. 12.
3. J. PÉPIN, *op. cit.*, p. 69.
4. Voir par exemple W. D. ROSS, *Aristotle*, Londres, 1968 (1949), p. 8 sq., et le livre de W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923 (trad. anglaise, 2e éd., Oxford, 1948). Mais la chronologie des œuvres d'Aristote est toujours discutée, cf. notamment I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966, p. 48 sq.
5. Cf. PÖTSCHER, *op. cit.*, p. 1.
6. C. J. de VOGEL, *Philosophia*, I, Assen, 1970, p. 17. En sens contraire, L. ELDERS, *Aristotle's Cosmology*, Assen, 1966, p. 95 (« ... a deep and warm religious conviction »).



dans l'histoire des idées religieuses de la Grèce[1]. C'est que, de son côté, il ne laisse guère de place, dans sa philosophie, aux faits religieux, si bien qu'un interprète moderne de cette philosophie a pu prétendre — non sans quelque excès — que si l'on donne au mot « dieu » son acception proprement religieuse, alors l'aristotélisme peut être taxé d'athéisme[2]. Certaines traditions antiques rapportent d'ailleurs que, comme jadis Anaxagore et plus tard Socrate, il fut accusé d'impiété et dut pour cette raison quitter Athènes et se réfugier à Chalcis, afin d'éviter aux Athéniens de « commettre un deuxième crime contre la philosophie »[3]! Quoi que l'on pense de cette tradition, qui pourrait bien n'être qu'une pure légende[4], il est peut-être permis de lui prêter une valeur symbolique, comme si elle témoignait de l'opposition latente que l'on croit apercevoir entre la pensée du philosophe et une religion dont on a prétendu qu'elle était la seule chose au monde qu'il ne comprenait pas, et pour laquelle il n'éprouvait ni intérêt ni curiosité ; ainsi, il y aurait une « colossale ironie » dans l'utilisation de cette pensée, par les principaux représentants de l'exégèse médiévale, comme d'un instrument pour l'apologie de la religion[5].

Rien ne semble donc plus naturel que d'opposer la froide objectivité, le parti pris naturaliste et scientifique qui caractérisent l'aristotélisme, à l'enthousiasme, à l'élan religieux qui paraît souvent animer le platonisme[6]. Aussi n'en est-on que plus surpris de retrouver, sous la plume d'Aris-

1. Cf. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, II², Munich, 1961, p. 252.
2. W. BRÖCKER, *Aristoteles*, 3e éd., Francfort-sur-le-Main, 1964, p. 221.
3. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, V, 5, et ELIEN, *Var. hist.*, III, 36 ; ORIGÈNE, *C. Celse*, I, 380 ; ELIAS, *In Cat. prooem.*, p. 123, 15 (BUSSE), et voir I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Gœteborg, 1957, p. 341-344.
4. Cf. I. DÜRING, Aristoteles, *R.E.*, Suppl. XI, 1968, col. 180.
5. J. H. RANDALL Jr., *Aristotle*, New York et Londres, 1962, p. 137.
6. Cf. par exemple ZELLER, *op. cit.*, p. 788-789 ; E. FRANK, The Fundamental Opposition of Plato and Aristotle, *American Journal of Philology*, 61 (1940), p. 183.

tote, la plupart des thèmes caractéristiques de la réflexion platonicienne sur la religion. Ainsi, pas plus que l'auteur des *Lois*, Aristote ne met à aucun moment en question, au moins dans leur principe, les croyances et les institutions de la religion populaire, dont il reconnaît au contraire pleinement la nécessité. Que les dieux traditionnels doivent être honorés dans les formes communément admises lui apparaît comme une évidence qui ne mérite pas d'être discutée[1]. Dans un passage de la *Politique* qui énumère les conditions nécessaires à la vie d'un Etat, le service des dieux (ἡ περὶ τὸ θεῖον ἐπιμέλεια) n'est mentionné, il est vrai, qu'au cinquième rang, mais avec ce correctif qu'il est le premier par l'importance[2]. Pour Aristote comme pour Platon, et pour la morale populaire, les honneurs rendus aux dieux vont nécessairement de pair avec ceux que l'on doit à ses parents, et il remarque que s'il est impossible de s'acquitter jamais parfaitement d'un tel devoir, il suffit, pour être jugé honnête, de s'y appliquer consciencieusement, dans la mesure du possible[3]. Mais sur le caractère impératif et absolu de cette obligation, Aristote semble encore plus catégorique que Platon : « Ceux qui demandent s'il faut ou non honorer les dieux et aimer ses parents ne méritent que d'être rabroués », et non persuadés, note-t-il dans les *Topiques*, tout autant que ceux qui demandent si la neige est blanche ou non[4].

1. Cf. W. J. VERDENIUS, Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion, *Phronesis*, 5 (1960), p. 60.

2. VII, 8, 1328 *b* 11-12. On peut comparer ISOCRATE, *Aréopagitique*, 29 (καὶ πρῶτον μὲν τὰ περὶ τοὺς θεούς — ἐντεῦθεν γὰρ ἄρχεσθαι δίκαιον).

3. Cf. *Ethique à Nicomaque (E.N.)*, VIII, 14, 1163 *b* 16-19 ; IX, 1, 1164 *b* 4-5 ; voir aussi VIII, 12, 1162 *a* 4, et IX, 2, 1165 *a* 24-25, et comparer PLATON, *Lois*, XI, 930 *e*-932 *d* ; cf. U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon*, I, Berlin, 1919, p. 54.

4. I, 11, 105 *a* 3-7 (trad. J. BRUNSCHWIG). Dans les *Lois*, PLATON admettait pourtant qu'athées et impies ont besoin d'admonestations, et ne méritent d'être châtiés que s'ils s'obstinent dans leur erreur (X, 885 *d*-*e*, 887 *b*-888 *a*, 907 *d* sq.).



Ce conservatisme n'est pas seulement fondé sur des considérations politiques ou sociales. En même temps qu'un service dû aux dieux, le culte est aussi, pour Aristote comme pour Platon, une détente (ἀνάπαυσις) offerte aux citoyens pour les reposer de leur labeur, notamment grâce aux fêtes qui se succèdent tout au long de l'année en l'honneur des dieux[1]. C'est pourquoi, après avoir noté que « ni laboureur ni travailleur manuel ne doit être admis aux fonctions sacerdotales (car les convenances exigent que ce soient les citoyens qui rendent les honneurs aux dieux) », Aristote précise que les prêtres doivent être choisis parmi les hommes âgés, « puisqu'il convient à la fois de rendre aux dieux le culte qui leur est dû et d'assurer une retraite paisible aux citoyens qui, en raison de leur âge, ont renoncé à la vie active »[2].

Il n'y a aucune raison de penser que le philosophe ne se serait pas conformé à ces principes dans sa vie privée. Tant s'en faut, son testament, qui nous est parvenu et dont nous n'avons pas de raison de suspecter l'authenticité[3], montre qu'il respectait aussi scrupuleusement que Socrate les usages, en matière religieuse, et que l'accusation d'impiété, si elle a vraiment été portée contre lui, était aussi peu justifiée que celle de Mélètos en 399[4].

1. Comparer *E.N.*, VIII, 9, 1160 *a* 24-25, et PLATON, *Lois*, II, 653 *d* 2-3 (ἀναπαύλας τε τῶν πόνων ἐτάξαντο τὰς τῶν ἑορτῶν ἀμοιβὰς τῶν θεῶν), et voir ci-dessus, p. 91, n. 4.

2. *Politique*, VII, 9, 1329 *a* 27-34 (trad. TRICOT). Voir aussi *ibid.*, 16, 1335 *b* 12-16, où il est prescrit aux femmes enceintes de prendre soin de leur santé en faisant chaque jour « quelque voyage pour rendre l'hommage qui leur est dû aux divinités ayant reçu en partage la fonction de présider aux naissances », passage que l'on peut rapprocher de PLATON, *Lois*, VII, 789 *e*, et VIII, 833 *b* ; cf. W. L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, III, Oxford, 1902, p. 472.

3. Voir ZELLER, *Phil. der Griechen*, II, 2, p. 41, n. 2 ; DÜRING, *Aristoteles* (ci-dessus, p. 106, n. 4), p. 14, n. 77.

4. Cf. ZELLER, *op. cit.*, p. 38, avec la n. 1. Voir en particulier DIOGÈNE LAËRCE, V, 16, où Aristote prescrit à ses exécuteurs testamentaires d'ériger des statues à Zeus et Athéna Sauveurs dans sa ville natale de Stagire, pour accomplir un vœu qu'il avait prononcé.

Il faut noter, d'autre part, que cette attitude à l'égard de la religion traditionnelle ne doit pas être interprétée comme une simple concession à l'opinion publique. Bien au contraire, elle trouve sa justification dans le cadre de la philosophie aristotélicienne[1]. En premier lieu, en effet, le philosophe est convaincu que « la nature a suffisamment doué les hommes pour le vrai », de sorte qu'ils doivent atteindre la plupart du temps la vérité[2]. Il en résulte que, comme l'avait déjà suggéré Platon, l'antiquité d'une croyance est une présomption en faveur de sa vérité : « Le plus ancien est, en effet, le plus vénérable », car « ce qui est ancien paraît proche du naturel »[3]. Au critère de l'ancienneté s'ajoute d'autre part celui du nombre : on peut en effet poser en principe que ce que tout le monde croit doit être tenu pour vrai, et que mettre en question cette espèce de foi (πίστις) reviendrait à tenir des propos peu dignes de foi (ἀπιστότερα)[4]. Ainsi, le fait que tout le monde, ou du moins un grand nombre de gens, croient que les rêves ont un sens oblige à ajouter foi (παρέχεται πίστιν) à cette opinion, comme à une vérité d'expérience (ὡς ἐξ ἐμπειρίας λεγόμενον)[5]. L'expérience devient donc, en tant que telle, une valeur aux yeux du philosophe, elle est dépositaire de vérité, si bien qu'il faut n'accorder pas moins de valeur à des opinions ou affirmations indémontrables, mais qui s'appuient sur ce critère, qu'à ce qui fait l'objet de démonstrations

1. Cf. VERDENIUS (ci-dessus, p. 108, n. 1), p. 56 sq.
2. *Rhétorique*, I, 1, 1355 *a* 15-16 (trad. DUFOUR).
3. *Métaphysique*, I, 3, 983 *b* 32 (trad. TRICOT), et *Rhét.*, II, 9, 1387 *a* 15-16. Voir aussi *Eudème*, fr. 6 (p. 18, 11-19, 3 ROSS), et comparer PLATON, *Philèbe*, 16 *c* 6-8 (« les anciens, qui nous étaient supérieurs et dont l'existence était plus proche des dieux... ») ; *Phèdre*, 274 *c* 1-3. Cf. toutefois *Politique*, II, 8, 1268 *b* 39-40 et 1269 *a* 3-4, et voir R. WEIL, *Aristote et l'histoire*, Paris, 1960, p. 350.
4. Cf. *E.N.*, X, 2, 1173 *a* 1-2. Voir aussi *Ethique à Eudème (E.E.)*, I, 6, 1216 *b* 28-30 (κράτιστον μὲν γὰρ πάντας ἀνθρώπους φαίνεσθαι συνομολογοῦντας, εἰ δὲ μὴ τρόπον τινὰ πάντας).
5. Cf. *De divinatione per somnia*, 1, 462 *b* 14 sq. Voir aussi *E.N.*, I, 8, 1098 *b* 26-29.



(ἀποδείξεις)[1]. En fait, il n'est pas légitime d'opposer la raison à l'opinion commune, il faut plutôt admettre qu'il existe, entre l'une et l'autre, un accord profond, chacune témoignant, en quelque façon, en faveur de l'autre. Et cet accord se manifeste particulièrement dans le domaine qui nous intéresse, celui des croyances religieuses : « Tous les hommes ont une certaine conception des dieux, et tous assignent à l'être divin le lieu le plus élevé, les Barbares aussi bien que les Grecs... »[2]. Après Platon, qui avait déjà invoqué l'accord de tous les peuples, grecs et barbares, en faveur de l'existence des dieux (*Lois*, X, 886 *a*), Aristote formule ici pour la première fois un thème souvent repris après lui, et que l'on désignera plus tard sous le nom d'argument par le consentement universel *(argumentum e consensu omnium)*[3]. Mais il remarque, en outre, que si, en matière religieuse, les conceptions des anciens rejoignent d'une certaine façon celles des modernes, c'est que, d'une manière générale, il y a tout lieu de penser que dans l'histoire de l'humanité les mêmes opinions reviennent périodiquement et se répètent, pour ainsi dire, indéfiniment[4]. Retrouvant l'idée traditionnelle d'un « cycle des affaires humaines »[5], il lui donne, en quelque sorte, un support « scientifique », par l'hypothèse, reprise de Platon, de cataclysmes récurrents qui anéantiraient périodiquement l'humanité et feraient de l'histoire de la civilisation un perpétuel recommence-

1. *E.N.*, VI, 11, 1143 *b* 11-12.
2. *De caelo*, I, 3, 270 *b* 5-8 (trad. P. MORAUX).
3. Voir notamment CICÉRON, *De divinatione*, I, 1, et les nombreux textes cités par A. S. PEASE dans son édition du *De natura deorum*, I, Cambridge (Mass.), 1955, p. 294-295.
4. Cf. *De caelo*, I, 3, 270 *b* 16-20 ; *Météorologiques*, I, 3, 339 *b* 28-30 (οὐ γὰρ δὴ φήσομεν ἅπαξ οὐδὲ δὶς οὐδ' ὀλιγάκις τὰς αὐτὰς δόξας ἀνακυκλεῖν γιγνομένας ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλ' ἀπειράκις).
5. Voir HÉRODOTE, I, 207 (κύκλος τῶν ἀνθρωπηίων πρηγμάτων), et cf. W. JAEGER, *Paideia*, I, trad. française, Paris, 1964, p. 162 ; comparer *Physique*, IV, 14, 223 *b* 24 (φασὶ γὰρ κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα).

ment[1]. C'est pourquoi l'on peut dire que les connaissances humaines ne sont, en un sens, jamais nouvelles : tout a déjà été découvert, même si tout n'est pas exploité correctement, et les institutions politiques, par exemple, ont été inventées un grand nombre de fois au cours des âges, et même un nombre infini de fois[2]. Il en va naturellement de même en ce qui concerne les autres connaissances, croyances religieuses, philosophie et arts, qui ont vraisemblablement été déjà élaborées à plusieurs reprises et de nouveau perdues. De là, bien entendu, le prix qu'ont pour nous les opinions des anciens, telles des reliques que nous aurions sauvées d'un passé lointain[3]. Là réside également l'explication de l'idée selon laquelle il existe dans les traditions mythologiques un fond de vérité dissimulé derrière les fantaisies de l'imagination poétique et qu'il faut s'efforcer de découvrir et d'accorder avec la doctrine que l'on élabore rationnellement. Ainsi, « une tradition, venue de l'Antiquité la plus reculée et transmise sous forme de mythe aux âges suivants nous apprend que les astres sont des dieux et que le divin embrasse la nature entière »[4]. Tandis que pour Platon la mythologie n'est jamais qu'un pis-aller dont on s'accommode faute de pouvoir accéder à la vérité[5], chez Aristote, on peut parler d'une vérité de la mythologie[6] — même si cette vérité se réduit à quelques principes très généraux. C'est pourquoi il ne suffit pas qu'une théorie scientifique comme celle qui rend compte de la nature du ciel explique les faits d'une manière satisfaisante pour la raison ; encore

1. Cf. fr. 13 (ROSE[3], *De philosophia*, fr. 8 ROSS), et voir ZELLER, *Phil. der Griechen*, II, 2, p. 506 sq. ; JAEGER, *Aristoteles*, p. 139. Comparer PLATON, *Timée*, 22 *c* sq. ; *Lois*, III, 677 *a* sq.
2. Voir *Politique*, II, 5, 1264 *a* 3-5, et VII, 9, 1329 *b* 25-27, et cf. R. WEIL, *Aristote et l'histoire*, p. 328 sq.
3. Cf. *Métaphysique*, XII, 8, 1074 *b* 10-13 ; *De philos.*, fr. 8, p. 75 (ROSS).
4. *Métaphysique*, *ibid.*, 1074 *a* 38-*b* 3 (trad. TRICOT).
5. Voir ci-dessus, p. 88.
6. Cf. *Métaphysique*, I, 2, 982 *b* 18-19 : ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν.



faut-il qu'elle s'accorde « tout à fait avec l'intuition que l'on a de Dieu » (τῇ μαντείᾳ τῇ περὶ τὸν θεόν)[1]. Plus généralement, « il est bon que nous nous convainquions intimement de la vérité des conceptions anciennes qui, par excellence, furent celles de nos aïeux »[2]. Tout comme Socrate et Platon[3], Aristote proclame donc son attachement à la religion traditionnelle. Mais son adhésion, il importe de le remarquer, est d'ordre plus intellectuel, elle concerne le « dogme » plutôt que la pratique cultuelle ou les formes extérieures et intérieures de la piété.

Mais les rapprochements avec Platon ne s'arrêtent pas là : comme chez ce dernier, l'acceptation de la tradition se double en effet, chez Aristote, d'une critique de cette même tradition, en particulier sous la forme que lui ont donnée mythologues et poètes. Le philosophe est même si sévère pour cette mythologie traditionnelle que le terme même de « théologie » et ceux qui s'y rattachent prennent invariablement sous sa plume un sens péjoratif, et qu'il a dû recourir à un néologisme pour distinguer des vues courantes sa propre doctrine du divin[4]. Les poètes prétendent, par exemple, que la divinité est naturellement jalouse[5] ; mais ils se trompent, bien entendu, et il vaut mieux se fier au proverbe qui affirme que « les poètes sont de grands menteurs »[6]. Parfois, il est vrai, il leur arrive de peindre les choses telles qu'elles devraient être, parfois aussi telles qu'elles sont ; mais dans ce qu'ils disent des dieux, il en va autrement, et l'on peut dire, avec Xénophane, que leurs histoires ne

1. *De caelo*, II, 1, 284 *b* 3-5 (trad. MORAUX).
2. *Ibid.*, 284 *a* 3-4 : Διόπερ καλῶς ἔχει συμπείθειν ἑαυτὸν τοὺς ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατρίους ἡμῶν ἀληθεῖς εἶναι λόγους... (trad. MORAUX).
3. Ci-dessus, p. 63 et 89.
4. Cf. *Métaphysique*, VI, 1, 1026 *a* 19 (θεολογική), et W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, I, Oxford, 1924, p. 356 ; P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 337, n. 4 ; J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971, p. 208.
5. Cf. ci-dessus, p. 83, avec la n. 4.
6. *Métaphysique*, I, 2, 982 *b* 32-983 *a* 3.

sont ni édifiantes ni vraies (οὔτε βέλτιον λέγειν οὔτ' ἀληθῆ)[1]. Et que dire de ces dieux qui sont censés représenter des principes incorruptibles, mais qui ont besoin de nectar et d'ambroisie pour assurer leur éternité ? Ces élucubrations mythologiques, à vrai dire, ne valent même pas la peine qu'on les examine sérieusement[2]. Et Aristote, qui admet ailleurs que certaines opinions indémontrables ont autant de poids que les vérités démontrées, oppose ici le manque de rigueur des « théologiens » à la méthode des philosophes, qui procèdent par démonstration[3].

De ces critiques on peut déduire qu'il faut faire le départ, dans les récits mythologiques, entre le fond de vérité, établi par l'accord universel des générations qui se sont succédé sur la Terre, et les adjonctions purement mythiques, fruits de la naïveté et de l'ignorance des premiers poètes. Ainsi, il est bien vrai qu'une tradition venue du fond des âges nous apprend que « les astres sont des dieux et que le divin embrasse la nature entière » ; mais tous les mythes venus se greffer plus tard par là-dessus ont été ajoutés « en vue de persuader la multitude et pour servir les lois et les intérêts communs »[4]. L'analyse d'Aristote semble maintenant coïncider, à peu de choses près, avec la théorie des sophistes et de Critias sur l'origine de la religion[5] ! En tout cas, il faut

1. Cf. *Poétique*, 25, 1460 *b* 35-37. Sur le texte et l'interprétation du passage, voir D. W. LUCAS, *Aristotle's Poetics*, Oxford, 1968, p. 238 sq.
2. Cf. *Métaphysique*, III, 4, 1000 *a* 18-19 : ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν.
3. Comparer *ibid.*, 1000 *a* 9-11 et 19-20, avec *E.N.*, VI, 1143 *b* 11-12 (ci-dessus, p. 111, n. 1).
4. *Métaphysique*, XII, 8, 1074 *b* 3-5 : τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν (trad. TRICOT).
5. Cf. ci-dessus, p. 51 sq. Voir aussi AUBENQUE, *Le problème de l'être...*, p. 72 : « Le mythe a perdu le caractère sacré qu'il avait encore chez Platon : il n'exprime pas seulement la tradition, mais la trahit en la traduisant ; d'origine divine, il a été détourné de sa fonction révélatrice pour servir les besoins humains : la mythologie tourne à la mystification sociale » ; Ch. FROIDEFOND, *Le mirage égyptien*, Publications universitaires des Lettres et Sciences humaines d'Aix-en-Provence, 1971, p. 352, avec la n. 81.



savoir extraire de la gangue mythique le filon qui s'y cache, pour pouvoir estimer que ces récits sont « divinement inspirés ». « Telles sont les limites », conclut Aristote, « dans lesquelles on peut accepter la tradition nationale et celle de nos plus anciens prédécesseurs »[1].

Si l'on applique ces principes au domaine de la théologie, on ne tardera pas à découvrir l'absurdité des conceptions de la religion traditionnelle, par exemple celle qui consiste à prêter aux dieux une figure humaine ou à les représenter sous la forme d'animaux[2]. Ces représentations tombent en effet sous le coup des critiques que l'on peut formuler notamment contre la théorie platonicienne des Idées : de même que les Idées ne se distinguent pas d'objets sensibles auxquels on aurait ajouté le qualificatif « éternels », de même les dieux anthropomorphes ne sont que des hommes auxquels on a attribué l'éternité[3].

Cette critique de l'anthropomorphisme et du « zoomorphisme » des religions populaires se double d'une explication génétique, à la fois psychologique et historique, de cette forme de croyances, en même temps que de la conception d'une société divine hiérarchisée, caractéristique de la théologie homérico-hésiodique. « La raison pour laquelle les hommes admettent unanimement que les dieux sont gouvernés par un roi, c'est qu'eux-mêmes sont encore aujourd'hui gouvernés parfois de cette manière ou l'étaient autrefois : et de même que les hommes attribuent aux dieux une figure semblable à la leur, ils leur attribuent aussi leur façon de vivre »[4]. Aristote retrouve donc un des aspects

1. *Métaphysique*, XII, 8, 1074 *b* 13-14 : ἡ μὲν οὖν πάτριος δόξα καὶ ἡ παρὰ τῶν πρώτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν φανερὰ μόνον.
2. Cf. *Ibid.* 1074 *b* 5-8 (suite du texte cité à la note 4 de la page précédente).
3. *Ibid.* III, 2, 997 *b* 9-11.
4. *Politique*, I, 2, 1252 *b* 24-27 (trad. TRICOT). La thèse d'Aristote peut être considérée comme une anticipation des vues de certains historiens modernes, cf. M. P. NILSSON, *Homer and Mycenae*, Londres, 1933, p. 266-272.

essentiels de la critique formulée par Xénophane contre les conceptions religieuses popularisées par les anciens poètes : non seulement les hommes créent des dieux à leur image, mais ils imaginent aussi que ces dieux partagent leur propre mode de vie[1]. Il en résulte que pour lui les divinités traditionnelles perdent toute espèce de consistance et ne peuvent plus être considérées comme des entités indépendantes, mais tout au plus comme des figures ou des symboles de la véritable substance divine[2].

Mais ce texte suggère une autre remarque : bien que les hommes croient *unanimement* (πάντες) que leurs dieux sont gouvernés par un roi, il est évident qu'ils se trompent sur ce point, comme sur la nature anthropomorphique de ces dieux. Autrement dit, le critère de l'unanimité, du *consensus omnium*, n'est pas absolu[3]. Quelle que soit l'autorité qu'il reconnaît théoriquement à la tradition, Aristote ne se sent pas lié par elle : pas plus que Platon, il n'est disposé à s'incliner inconditionnellement devant cette autorité. Non seulement il se réserve toujours le droit de clarifier ce que le sens commun n'a exprimé que d'une façon confuse et, éventuellement, de compléter ce qui n'a été que partiellement perçu, mais même il n'hésite pas à faire un tri parmi les opinions accréditées par le temps, en éliminant contradictions et difficultés, pour ne conserver que l'essentiel — c'est-à-dire, en fait, ce qui concorde avec ses propres conceptions[4].

Ainsi la vérité de la mythologie, selon Aristote, reste-t-elle confinée entre des limites fort étroites. Sans doute peut-on trouver chez Hésiode ou d'autres « théologiens » certaines

1. Cf. XÉNOPHANE, B 15, 16 et 14 D.-K. (ci-dessus, p. 22).
2. Cf. DRACHMANN, *Atheism in Pagan Antiquity*, p. 86 ; PÖTSCHER, *Strukturprobleme...*, p. 53, 109.
3. Cf. *Métaphysique*, XIII, 9, 1086 *a* 13-14 : ... πάντας συμβαίνει κατὰ μέν τι λέγειν ὀρθῶς, ὅλως δ'οὐκ ὀρθῶς ; *Politique*, III, 9, 1280 *a* 9-11 : πάντες γὰρ ἅπτονται δικαίου τινός, ἀλλὰ μέχρι τινὸς προέρχονται καὶ λέγουσιν οὐ πᾶν τὸ κυρίως δίκαιον.
4. Cf. *E.E.*, I, 6, 1216 *b* 32-35 (suite du texte cité ci-dessus, p. 110, n. 4) ; *Politique*, VII, 10, 1329 *b* 34-35 ; *E.N.*, VII, 1, 1145 *b* 3-7 ; *E.E.*, VII, 2, 1235 *b* 35-38, et voir VERDENIUS (ci-dessus, p. 108, n. 1), p. 58.



anticipations de doctrines philosophiques, par exemple dans le rôle dévolu à l'Amour, ou au Chaos. Mais, d'une part, ces analogies restent largement hypothétiques, Aristote en fait généralement état au conditionnel, et même dans ce cas ne les prend pas nécessairement à son compte ; par ailleurs, en tout état de cause, elles ne constituent pas à ses yeux une garantie de vérité[1].

Les mêmes réserves sont applicables à l'esquisse d'interprétation allégorique des mythes que l'on rencontre chez lui. Ainsi, la chaîne d'or dont parle Homère au chant 8 de l'*Iliade* est peut-être une image du Premier Moteur immobile, Atlas peut représenter l'axe de la Terre, et l'adultère d'Arès et Aphrodite symboliser l'attirance des peuples belliqueux pour l'amour[2] : il n'en reste pas moins que ces sens cachés, dans la mesure où ils sont bien présents dans les textes[3], ne sont pas nécessairement conformes à la vérité, et qu'il n'y a pas de raison d'accepter sans critique les opinions qui s'y reflètent[4]. En somme, l'on pourrait conclure que pour Aristote c'est la mythologie ou la théologie qui est au service de la philosophie, et non l'inverse, comme pour ses lointains disciples médiévaux.

1. Cf. notamment *Métaphysique*, I, 4, 984 *b* 23-24 (ὑποπτεύσειε δ'ἄν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον...) ; *Physique*, IV, 1, 208 *b* 29-33 (δόξειε δ'ἂν καὶ Ἡσίοδος ὀρθῶς λέγειν ποιήσας πρῶτον τὸ χάος...) ; *Métaphysique*, I, 3, 983 *b* 27-32 (εἰσὶ δέ τινες οἱ καὶ τοὺς παμπαλαίους... θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν) ; XIV, 4, 1091 *a* 33-*b* 8.
2. Cf. *De motu animalium*, 4, 699 *b* 35-700 *a* 4 (διὸ καὶ δόξειεν ἂν τοῖς οὕτως ὑπολαμβάνουσιν εὖ εἰρῆσθαι Ὁμήρῳ...) ; 3, 699 *a* 27-31 (οἱ δὲ μυθικῶς τὸν Ἄτλαντα ποιοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς ἔχοντα τοὺς πόδας δόξαιεν ἂν ἀπὸ διανοίας εἰρηκέναι τὸν μῦθον...) ; *Politique*, II, 9, 1269 *b* 27-31 (Arès et Aphrodite) ; VIII, 6, 1341 *b* 2-8 (Athéna et la flûte) ; III, 13, 1284 *a* 17-25 (Héraclès et les Argonautes) ; *De generatione animalium*, II, 2, 736 *a* 18-21 (étymologie du nom d'Aphrodite) ; fr. 13 (ROSE[3] : *De philosophia*, fr. 8 ROSS, mythe de Deucalion).
3. Noter l'usage du conditionnel dans les textes cités à la note précédente, et cf. *Météorologiques*, I, 9, 347 *a* 6-7 : ὥστ' εἴπερ ᾠνίττοντο τὸν ὠκεανὸν οἱ πρότερον, τάχ' ἂν τοῦτον τὸν ποταμὸν λέγοιεν τὸν κύκλῳ ῥέοντα περὶ τὴν γῆν.
4. Cf. *De caelo*, II, 1, 284 *a* 18-24.

Mais ce n'est pas seulement dans l'attitude qu'il prend à l'égard de la tradition qu'Aristote semble proche de Platon. Sa propre conception du divin, sa « théologie » — pour autant que l'on puisse lui donner ce nom[1] — rappelle par plus d'un trait celle de Platon, au point que l'on a pu soutenir que « le platonisme reste vrai pour Aristote au niveau de la théologie »[2]. Déjà, une formule comme celle que l'on trouvait dans un écrit *Sur la prière*, datant probablement de la jeunesse du philosophe — « Dieu est ou intellect ou même quelque chose qui est au-delà de l'intellect » (ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστιν ἢ καὶ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ) —, ne peut pas ne pas faire penser à la fameuse définition platonicienne du Bien, qui n'est pas essence, mais « quelque chose qui dépasse de loin l'essence en majesté et en puissance » (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος)[3]. Mais même le Premier Moteur immobile, où l'on s'accorde généralement à voir la forme achevée du concept aristotélicien du divin, semble en quelque sorte la réplique du Principe suprême de l'ontologie platonicienne[4]. Bien plus, à la hiérarchie platonicienne du divin — Idée du Bien ou Ame du Premier Ciel, dieux-astres, dieux olympiens — répond, chez Aristote, une hiérarchie étroitement parallèle, les Moteurs des corps célestes, les astres eux-mêmes — dont la divinité ne semble avoir jamais été mise en doute par le philosophe[5] — et enfin

1. Cf. ci-dessus, p. 113, avec la n. 4, et voir DÜRING, *Aristoteles*, 1966, p. 117 ; *R.E.*, Suppl. XI, col. 278.
2. AUBENQUE, *Le problème de l'être...*, p. 36, n. 2.
3. Fr. 49 (ROSE[3]) ; PLATON, *Rép.*, VI, 509 *b* 8-9. Voir J. PÉPIN (ci-dessus, p. 106, n. 1), p. 70. Cf. aussi *E.E.*, VIII, 2, 1248 *a* 27-29, et PÉPIN, *op. cit.*, p. 59 et 62.
4. Cf. *Métaphysique*, XII, 7, 1072 *b* 13-30, et voir W. K. C. GUTHRIE, The Development of Aristotle's Theology, II, *Classical Quarterly*, 28 (1934), maintenant dans *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, édité par F. P. HAGER (« Wege der Forschung », 206), Darmstadt, 1969, p. 112 ; DÜRING, *Aristoteles*, 1966, p. 214.
5. Cf. fr. 18 (ROSE[3] : *De philosophia*, fr. 19, p. 85, 5-6 ROSS) ; *ibid.*, fr. 26 ; *De caelo*, II, 2, 285 *a* 29 ; II, 12, 292 *a* 18-22 ; 292 *b* 1 et 32 ; *Métaphysique*, XII, 8, 1074 *a* 30 (θείων σωμάτων), et voir W. K. C. GUTHRIE, *Aristotle, On the Heavens*, Londres-Cambridge (Mass.), 1939, Introduction, p. XXX ; AUBENQUE, *Le problème de l'être...*, p. 335 ; PÖTSCHER, *Strukturprobleme...*, p. 66-67 ; PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, p. 213, avec n. 1.



les dieux anthropomorphes de la religion traditionnelle, si dévalorisés qu'ils soient, venant se ranger au-dessous du Premier Moteur immobile[1].

Mais plus que la théologie et les définitions théoriques de la nature divine, dont la signification est plus philosophique que proprement religieuse, c'est la question du rapport de la divinité avec le monde et avec l'homme qui doit retenir surtout notre attention. Or, sur ce point, la position d'Aristote nous apparaît une fois de plus assez proche de celle de ses prédécesseurs. Il hérite en effet, selon toute apparence, de la conception socratico-platonicienne de la providence et de la vision téléologique du monde des mêmes philosophes[2]. Il aime répéter que tout dans l'univers est organisé en vue du résultat « le meilleur », et que la Nature, ou Dieu, ne fait jamais rien en vain[3]. Il est vrai que sa conception de la providence, à la différence de celle de Socrate et même de Platon[4], reste pour ainsi dire globale, que celle-ci ne s'applique ni au détail des événements ni au sort des individus, tandis que son action se confond, d'autre part, avec celle des causes naturelles[5]. Bien plus, on peut dire que pour lui le Dieu providentiel s'identifie entièrement avec la Nature, bien qu'il paraisse les distinguer

1. Cf. PÖTSCHER, *op. cit.*, p. 49 sq. ; GUTHRIE, dans *Metaphysik und Theologie des A.*, p. 112-113 (« Hier ist die Parallele [entre Platon et Aristote] gewiss augenfällig »).
2. Cf. ci-dessus, p. 66 et 99, et voir notamment *Phédon*, 97 *d* sq. ; *Timée*, 46 *d* sq., 48 *a*, 68 *e*.
3. Cf. notamment *De generatione et corruptione*, II, 10, 336 *b* 27-28 : ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν ; *De partibus animalium*, IV, 10, 687 *a* 16-17 ; *De caelo*, I, 4, 271 *a* 33 : ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν ; II, 11, 291 *b* 13 : ἡ δὲ φύσις οὐθὲν ἀλόγως οὐδὲ μάτην ποιεῖ ; *De part. anim.*, IV, 12, 694 *a* 15 ; *De generatione animalium*, II, 4, 739 *b* 19-20 ; 6, 744 *a* 36-37, etc. Voir ZELLER, *Phil. der Griechen*, II, 2, p. 424, avec la n. 3.
4. Cf. ci-dessus, p. 66, et voir notamment *Lois*, X, 902 *e* sq., 903 *b*.
5. Cf. ZELLER, *op. cit.*, p. 788 et 791.

dans un passage unique, dont il faut se garder d'exagérer la signification[1]. Sans doute lui arrive-t-il aussi exceptionnellement de personnaliser cette providence, comme lorsqu'il la compare à l'ordre instauré par un général dans son armée ou à l'autorité exercée par un monarque, ou lorsqu'il décrit le monde comme une maison dans laquelle les tâches seraient minutieusement réparties entre les membres de la famille[2]. Mais il est difficile de savoir jusqu'à quel point ces images, empruntées à un langage conventionnel, doivent être prises à la lettre, et il est probablement plus prudent de n'en pas trop presser le sens. En tout cas, il est sûr que le reste de l'œuvre ne leur fait guère écho : nulle part n'apparaît vraiment l'idée d'un plan divin qui serait délibéré, la téléologie aristotélicienne implique seulement une aspiration spontanée de la Nature vers ses fins, une « finalité inconsciente » qui ne suppose le dessein d'aucun Esprit[3].

Car une intervention directe, une action intentionnelle de Dieu dans le monde ne saurait se concevoir dans le cadre de la « théologie » d'Aristote. Le Premier Moteur est

1. *De caelo*, I, 4, 271 *a* 33, cité à la note 3 de la page précédente. C'est donc à tort qu'on a tiré argument de cette formule pour soutenir qu'Aristote était convaincu de la prédominance d'un intellect divin dans l'univers ; de même, malgré l'accord du verbe au pluriel, il ne paraît pas évident que l'expression choisie par Aristote implique qu'il a en vue quelque chose de plus que la somme d'organisation rationnelle dans le monde (ainsi ELDERS, *Aristotle's Cosmology*, p. 37). Cf. ROSS, *Aristotle*, p. 186 : « For the one passage in which he says that 'God and Nature' do nothing in vain, there are many in which he says simply that nature does nothing in vain » ; p. 126 : « The expression God 'and Nature' seems to be a concession to ordinary ways of thinking » ; de même W. WIELAND, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, 1962, p. 274. Voir aussi G. RODIS-LEWIS, Hypothèses sur l'évolution de la théologie d'Aristote, dans *La philosophie et ses problèmes*, recueil offert à R. Jolivet, Lyon-Paris, 1960, p. 57, avec la n. 51 ; DÜRING, *Aristoteles*, 1966, p. 240. Cf. d'autre part *Protreptique*, fr. 11, p. 44, 31-32 (ROSS), et E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Padoue, 1962, p. 515-516.

2. Cf. *Métaphysique*, XII, 10, 1075 *a* 11-15 ; 1076 *a* 4 ; 1075 *a* 18-23 ; cf. aussi *De generatione et corruptione*, II, 10, 336 *b* 31-32.

3. Cf. ROSS, *Aristotle*, p. 185-186. Voir aussi PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, p. 238-241.



non seulement immobile, mais impassible, et si tout est suspendu à lui, si c'est lui qui meut toutes choses, c'est sans agir directement sur elles, simplement en tant qu'objet de désir[1]. Le Dieu d'Aristote n'a donc nul besoin d'action, puisqu'il est à lui-même sa propre fin, et que toutes les actions que nous pouvons imaginer sont indignes de lui, la seule activité concevable pour lui étant la contemplation immobile de soi-même[2]. Il en résulte inévitablement que ce Dieu « garde ses distances » par rapport au monde, qu'il est aussi éloigné que le Dieu de Platon du Dieu d'amour de la tradition judéo-chrétienne, aussi étranger à tout sentiment de miséricorde ou d'affection pour l'humanité[3]. Bien plus, le conflit déjà sous-jacent dans la philosophie religieuse de Platon, entre la transcendance (« Dieu ne se mêle point à l'homme ») et la providence divines (les dieux prennent soin des affaires humaines)[4], éclate au grand jour chez Aristote : « Quand il considère la nature de Dieu, il sent que Lui attribuer quelque intérêt pratique que ce soit pour le monde serait porter atteinte à Sa perfection ; mais quand il considère le monde, il a tendance à concevoir Dieu d'une façon qui le mette en relation plus étroite avec le monde »[5]. Mais, en tout état de cause, toute idée d'une intervention spéciale de la divinité en faveur d'un individu demeure exclue. Déjà Platon avait donné un sens nouveau à la vieille notion d'une faveur des dieux en la transposant sur le plan éthique : est cher aux dieux (θεοφιλής) l'homme

1. Cf. *Métaphysique*, XII, 7, 1072 *a* 26-27 ; 1073 *a* 11 (ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον) ; 1072 *b* 3 (κινεῖ ὡς ἐρώμενον).

2. Cf. *De caelo*, II, 12, 292 *b* 5-7 ; 292 *a* 22-24 ; *Politique*, VII, 3, 1325 *b* 28-30 ; *E.N.*, X, 8, 1178 *b* 8-18 ; *Métaphysique*, XII, 8, 1074 *b* 30-36, et voir VERDENIUS (ci-dessus, p. 108, n. 1), p. 60.

3. Cf. ci-dessus, p. 99, et voir AUBENQUE, *Le problème de l'être...*, p. 367; M. GRENE, *A Portrait of Aristotle*, Londres, 1963, p. 246 (« Aristotle's God cannot love the world »).

4. Voir ci-dessus, p. 100.

5. ROSS, *Aristotle*, p. 184. Cf. VERDENIUS, *l. c.* p. 64 : « In Aristotle's system... there is no real synthesis of divine transcendance and divine providence. »

juste et pieux qui se conduit bien en toute chose[1]. L'idée est reprise par Aristote, en même temps que le thème platonicien de l'imitation de Dieu : l'homme le plus cher à la divinité (θεοφιλέστατος) est celui qui cultive son intellect et vit dans les meilleures dispositions. « Car si les dieux prennent quelque souci des affaires humaines (εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίγνεται), alors il est raisonnable de penser qu'ils apprécient surtout ce qui est le meilleur et le plus proche de leur nature (καὶ εἴη ἂν εὔλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ συγγενεστάτῳ), c'est-à-dire l'intellect, et qu'ils traitent bien en retour ceux qui en font le plus de cas et l'honorent le plus, en tant que ceux-là prennent soin de ce qui leur est cher et vivent comme il se doit et comme il est beau de le faire »[2]. A l'exemple de Platon, Aristote donne une interprétation rationaliste et purement éthique de la vieille notion qu'il emprunte au langage religieux conventionnel : le soin que les dieux prennent des hommes n'est que l'envers ou le symbole du soin que les hommes prennent de ce qu'ils ont de plus précieux, c'est-à-dire l'intellect ou la raison ; seul le sage est vraiment « cher aux dieux », parce que seul il accède au plus grand bonheur auquel l'homme puisse prétendre en vivant en conformité avec la raison[3].

Mais s'il est clair que le Dieu d'Aristote n'a rien de commun avec un Père qui aimerait ses enfants, si l'on conçoit mal, par conséquent, une « amitié » de Dieu pour l'homme, faut-il éliminer pour autant toute amitié de l'homme pour Dieu ? Puisque le Premier Moteur meut toutes choses « comme objet d'amour » (κινεῖ ὡς ἐρώμενον),

1. *Philèbe*, 39 *e* 10-11 : Δίκαιος ἀνὴρ καὶ εὐσεβὴς καὶ ἀγαθὸς πάντως ἄρ' οὐ θεοφιλής ἐστιν ; cf. *Rép.*, X, 612 *a*-613 *b* ; *Lois*, IV, 716 *c-d* (ci-dessus, p. 98). Platon lui-même se souvient peut-être ici de DÉMOCRITE, cf. B 217 D.-K. : μοῦνοι θεοφιλέες, ὅσοις ἐχθρὸν τὸ ἀδικέειν ; cf. ci-dessus, p. 55.

2. *E.N.*, X, 8, 1179 *a* 22-29.

3. Cf. F. DIRLMEIER, *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Berlin, 1967, p. 521, 597-598.



il semble normal qu'il existe une affection de l'homme pour Dieu, comme il en existe une des enfants pour leurs parents, l'affection que l'on ressent pour ce qui est bon et placé au-dessus de soi[1]. Mais, en premier lieu, il faut rappeler que cette « amitié » ne saurait être réciproque, car dans les relations entre partenaires inégaux — souverain et sujets, et plus encore dieux et hommes — il n'est point de retour d'affection concevable, ou du moins pas au même degré ; s'agissant de Dieu, « il serait grotesque de lui reprocher de ne pas rendre l'affection qu'on lui porte »[2]. C'est pourquoi, en définitive, il est tout à fait impropre de parler d'une « amitié » entre hommes et dieux, comme il le serait d'envisager une telle relation entre êtres animés et inanimés, précisément dans la mesure où l'amitié suppose réciprocité ou échange, alors qu'il ne saurait être question d'échange entre de tels partenaires[3]. Si donc une élévation de l'homme vers Dieu peut se concevoir, une relation d'amitié demeure impossible, la conception aristotélicienne du divin excluant tout mouvement du haut vers le bas[4].

Mais il faut aller plus loin : l'amour de l'homme pour Dieu n'est pas moins impossible que celui de Dieu pour l'homme. Si le Premier Moteur est dit « objet d'amour », c'est en un sens différent et pour ainsi dire métaphorique. Sans doute, l'homme, avec tous les autres êtres, est-il attiré, comme dans un mouvement ascensionnel, vers le Premier Moteur, auquel tout est « suspendu ». Mais cette attirance n'a rien de commun avec ce que le langage courant appelle amitié ou amour, elle est, pour ainsi dire, débarrassée

1. Cf. *E.N.*, VIII, 12, 1162 *a* 4-6.

2. *E.E.*, VII, 3, 1238 *b* 27-29 : γελοῖον γὰρ εἴ τις ἐγκαλοίη τῷ θεῷ ὅτι οὐχ ὁμοίως ἀντιφιλεῖ ὡς φιλεῖται... ; cf. *ibid.*, 1239 *a* 18-19 ; *E.N.*, VIII, 7, 1158 *b* 23-1159 *a* 4.

3. Cf. *Magna Moralia*, II, 11, 1208 *b* 28-31 et 33-36 ; *E.E.*, VII, 12, 1244 *b* 7-8 ; 1245 *b* 14-17 (Dieu n'a pas besoin d'amis...).

4. Cf. ELDERS, *Aristotle's Cosmology*, p. 41. Voir aussi A. MANSION, Le Dieu d'Aristote et le Dieu des chrétiens, dans *La philosophie et ses problèmes*, recueil offert à R. Jolivet, Lyon-Paris, 1960, p. 36-37.

de tout élément affectif, elle transcende totalement le domaine des relations et des sentiments humains. Il n'est d'amitié qu'entre êtres de même espèce, de même niveau ontologique : dans le monde d'Aristote, pourrait-on dire, il est impensable qu'un « ver de terre » devienne « amoureux d'une étoile ». « Il serait absurde », note l'auteur des *Magna Moralia*, « de prétendre que l'on aime Zeus » (ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη εἴ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία)[1]. Entre le Dieu du philosophe et le monde des hommes, il n'est point de relation possible, parce qu'il n'est point de commune mesure.

Ainsi, il apparaît que la « théologie » d'Aristote, si proche qu'elle nous paraisse souvent du platonisme, s'éloigne encore davantage, en réalité, des croyances populaires. Non seulement les dieux de la religion traditionnelle ont perdu toute consistance, mais le concept même du divin semble avoir pour ainsi dire éclaté : d'un côté le Premier Moteur, figé dans son immobilité, de l'autre la nature, dont la finalité n'est ni délibérée ni consciente ; entre les deux, on chercherait en vain ces puissances intermédiaires auxquelles les Platoniciens tendaient à confier les tâches des anciens dieux[2]. Et si les notions de transcendance et de providence divines s'opposaient déjà dans la philosophie religieuse des Grecs avant Aristote, l'accent est mis désormais sur la première, au détriment de la seconde. Surtout, le rapport de l'homme à Dieu achève de se dépersonnaliser, de se dépouiller de toute nuance affective, de tout élan proprement religieux. Corrélativement, l'ancienne piété change de nature, en se réduisant d'une part à l'accomplissement des cérémonies et rites prescrits par la loi, d'autre part à un effort de perfectionnement moral.

Reste à expliquer comment, parti de positions souvent

1. II, 11, 1208 *b* 31.
2. Cf. VERDENIUS (ci-dessus, p. 108, n. 1), p. 64. Sur la démonologie des Platoniciens, voir M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, II², Munich, 1961, p. 255-256 ; S. SKOVGAARD JENSEN, *Dualism and Demonology*, Munksgaard, 1966, p. 77 sqq.



identiques à celles de Platon, Aristote aboutit à une appréciation si différente des faits religieux. Les deux philosophes ne s'accordent-ils pas, en particulier, pour reconnaître la valeur des traditions de la religion populaire et pour en rejeter, simultanément, certains aspects ?

En réalité, cet accord est plus apparent que réel. Schématiquement, on pourrait dire que la critique aristotélicienne de la religion traditionnelle est à la fois plus radicale et moins appuyée que celle de son prédécesseur. Il est clair, par exemple, que les dieux olympiens n'ont plus chez lui qu'une existence symbolique, alors que Platon croyait encore à leur réalité et leur réservait une place importante dans l'organisation politique et sociale de la cité[1]. Non moins significative est la différence d'attitude des deux philosophes à l'égard de la mythologie. D'un côté, en effet, il y a pour Aristote une « vérité du mythe », alors que pour Platon le mythe n'est qu'un succédané de la vérité[2]. Mais, inversement, tandis que Platon reconnaît la nécessité du mythe, Aristote le dévalorise et adopte à son sujet l'explication génétique des sophistes, tout en recourant, à l'occasion, à une interprétation allégorique expressément rejetée par Platon[3]. Ce n'est pas par hasard, d'autre part, que l'on ne trouve rien d'équivalent, dans le *corpus Aristotelicum*, à la critique systématique de la théologie des poètes qui est formulée dans l'*Euthyphron* et la *République* ; rien qui ressemble, en particulier, aux τύποι περὶ θεολογίας, ces règles d'une théologie épurée que l'auteur de la *République* exposait en détail, alors qu'Aristote semble plutôt éviter le sujet[4].

1. Voir ci-dessus, p. 94 et 116.
2. Voir ci-dessus, p. 112.
3. Comparer ci-dessus, p. 89 (et ZELLER-HOFFMANN, p. 932-934) et 114, et p. 86-87 et 117.
4. Dans *Politique*, VII, 17, 1336 *a* 30-32, il se borne à indiquer que « la question de savoir quelles sortes de récits et de fables les enfants de cet âge doivent entendre sera du ressort des magistrats appelés *pédonomes* » ; il n'est même pas sûr qu'il ait spécialement en vue les récits concernant les dieux, ni qu'il ait pensé à une éducation de la jeunesse dans le domaine religieux (cf. NEWMAN, *Aristotle's Politics*, III, p. 485).

On a noté, à juste titre, qu'il n'avait jamais tenté sérieusement de concilier les principes de sa propre « théologie » avec les croyances populaires[1]. De toute évidence, il s'agit à ses yeux de superstitions trop grossières pour mériter qu'on s'en occupe : il se contente d'une formule méprisante pour écarter les « inventions mythologiques »[2]. Rien de plus probant, à cet égard, que le contexte du passage de la *Poétique* où il fait allusion aux critiques formulées par Xénophane contre la théologie des poètes ; après avoir reconnu que les histoires rapportées sur les dieux ne sont sans doute ni édifiantes, ni vraies, il ajoute qu'on peut pourtant les accepter en tenant compte de leur caractère traditionnel (ἀλλ' οὖν φασι)[3] ! Comme le remarque un commentateur[4], il est difficile d'imaginer un argument qui aurait plus choqué Platon. Mais là où ce dernier se serait indigné, Aristote est indifférent, parce qu'il n'était pas disposé à prendre le mythe au sérieux, soit pour l'approuver, soit pour le combattre. On en trouve une confirmation dans une page de la *Politique*, où le contraste entre l'attitude des deux philosophes est particulièrement frappant. Développant l'idée que « le législateur doit, plus que toute autre chose, bannir absolument de son Etat l'indécence du langage » en raison des effets fâcheux qu'elle peut avoir sur les jeunes, et que l'on doit, de la même façon, « bannir aussi la vue de peintures et de représentations déshonnêtes », l'auteur réclame que les magistrats aient soin « de ne tolérer ni sculpture ni tableau représentant des actions indécentes, *sinon toutefois dans les temples d'une certaine catégorie de dieux pour lesquels la coutume admet aussi la plaisanterie grossière* »[5]. Cette fois encore, on peut affirmer que le point de vue de Platon aurait été exactement inverse : rien n'est

1. VERDENIUS (ci-dessus, p. 108, n. 1), p. 63.
2. Voir ci-dessus, p. 114, avec la n. 2.
3. 25, 1460 *b* 37.
4. D. W. LUCAS, *Aristotle's Poetics*, p. 239.
5. VII, 17, 1336 *b* 3-20 (trad. TRICOT).



plus dangereux, à ses yeux, que l'immoralité imputée aux dieux par la mythologie ou la religion populaire, car il n'est pas d'exemple plus néfaste pour l'enfant[1] ! Et ce n'est probablement pas le respect des croyances traditionnelles qui pousse Aristote à accepter dans son Etat idéal même des coutumes qui ne s'accordent pas avec ses propres critères moraux, comme on l'a supposé[2]. Plus vraisemblablement, il faut voir là la même indifférence pour le contenu des mythes, le même dédain pour toute idée de réforme religieuse que l'on a déjà relevés ci-dessus[3].

Ces divergences entre les deux philosophes se comprennent mieux si l'on observe que la critique des croyances traditionnelles répond, chez l'un et chez l'autre, à des motifs différents, et même opposés : l'un, en effet, exige la moralisation, mais récuse la rationalisation des mythes, tandis que l'autre ignore toute idée d'épuration morale de la tradition, pour se situer sur un terrain exclusivement rationnel[4]. C'est pourquoi c'est essentiellement à l'anthropomorphisme des représentations traditionnelles que s'en prend Aristote, alors que Platon reste muet sur le sujet. Il est symptomatique, du reste, que chacun des deux philosophes ait fait écho à un aspect différent de la critique dirigée par Xénophane contre la théologie des poètes et les croyances populaires : tandis que Platon est surtout sensible aux arguments des fragments 11 et 12, c'est-à-dire à la dénonciation de ce que l'on peut appeler l'anthropomorphisme éthique, Aristote retient uniquement la critique de l'anthropomorphisme physique et psychique, énoncée dans

1. Voir ci-dessus, p. 80-81.
2. VERDENIUS, *op. cit.*, p. 59.
3. Cf. ZELLER, *Phil. der Griechen*, II, 2, p. 796 ; NEWMAN, *Aristotle's Politics*, III, p. 491, qui souligne le contraste avec le Platonicien Xénocrate (fr. 25 HEINZE).
4. Voir ci-dessus, p. 87 et 113 sq. Dans un cas, le dernier mot reste à l'exigence morale, dans l'autre à l'exigence rationnelle, cf. ci-dessus, p. 116, et VERDENIUS, *op. cit.* : « When it came to the point, Reason triumphed... and the traditional views were either rejected or adapted or simply ignored. »

les fragments 14 à 16[1]. Sur tous ces points, il semble bien que l'on puisse conclure que, même si les positions des deux philosophes à l'égard de la religion traditionnelle sont théoriquement concordantes, les problèmes religieux tiennent, en réalité, une place beaucoup moins grande dans les préoccupations d'Aristote. On remarquera en outre que les motifs qui expliquent, de part et d'autre, le recours à la tradition sont entièrement différents. Chez Aristote, la justification de la tradition repose sur une base strictement rationnelle : la tradition est vraie parce qu'elle s'appuie sur l'expérience, et que l'opinion commune s'accorde normalement avec la raison[2]. Au contraire, pour Platon, c'est faute de pouvoir connaître la vérité que l'on se résout à suivre la tradition, et celle-ci tient sa valeur de la foi (πίστις), non de la raison[3]. Et quoi de moins platonicien que le raisonnement selon lequel ce que tout le monde ou en tout cas une majorité de gens agréent a toute chance d'être vrai ? Socrate et Platon, pour leur part, ne doutaient pas que « quand il s'agit du juste et de l'injuste, du beau et du laid, du bien et du mal », et tout aussi bien quand il s'agit des dieux, l'opinion de la majorité n'est pas d'un grand poids et n'offre aucune garantie de vérité[4]. La même tendance rationaliste, caractéristique de la philosophie religieuse d'Aristote, se manifeste dans la substitution de causes naturelles et nécessaires, pour rendre compte des phénomènes, à l'intervention directe des dieux traditionnels. Par exemple, si la pluie fait pousser la récolte, ce n'est pas parce que Zeus l'a voulu, mais par nécessité, parce que la pluie, causée par le phénomène de l'exhalaison, s'accompagne accidentellement — c'est-à-dire sans qu'intervienne l'intention d'un agent — de la croissance de la récolte[5].

1. Voir ci-dessus, p. 79 sq. et 115-116.
2. Ci-dessus, p. 110.
3. Ci-dessus, p. 85-88.
4. Cf. *Criton*, 47 *c*-48 *a* ; *Euthyphron*, 4 *a* 11-12.
5. Cf. *Physique*, II, 8, 198 *b* 18-23.



De même, les rêves divinatoires ne sont pas envoyés par les dieux, mais soit explicables par des raisons naturelles, soit dus à un concours de circonstances purement fortuit[1]. Mais dans cette perspective, et bien qu'il partage la vision téléologique de la Nature qui était celle de Socrate et de Platon, Aristote ne tombe-t-il pas sous le coup des reproches que l'auteur des *Lois* adressait aux philosophes qui, tel Anaxagore, croient expliquer les phénomènes naturels « par des nécessités mécaniques, et non par les pensées d'une volonté que déterminerait la réalisation de ce qui est bien »[2] ? A quoi l'on peut répondre, il est vrai, que précisément, pour Aristote, « le divin et le naturel, loin de s'opposer, sont synonymes »[3], les causes finales ou la providence ne se distinguant pas, en définitive, des causes naturelles et nécessaires[4]. Mais s'il en est ainsi, si pour Aristote comme pour l'auteur du traité hippocratique *Sur la maladie sacrée* tout est à la fois divin et naturel, alors on pourra considérer indifféremment que tout est divin ou que rien ne l'est[5]. La divinisation de la Nature aboutit inévitablement à une « naturalisation » de Dieu. Cela revient à dire que la religion n'a plus de domaine propre, qu'elle se confond avec la philosophie ou avec la science[6], tandis que la croyance ou le sentiment religieux perd toute spécificité : il est remarquable que, des trois grands thèmes de la réflexion religieuse de Platon, le seul qui n'ait pas son pendant chez Aristote est le thème de l'incertitude des choses divines, inséparable

1. Cf. *De divinatione per somnia*, en particulier 1, 462 *b* 20-23. Voir pourtant *De philosophia*, fr. 12 *a*, p. 79 (Ross) ; *E.E.*, VIII, 2, 1248 *a* 34-*b* 3 (et Dirlmeier, *Aristoteles, Eudemische Ethik*, Berlin, 1969, p. 490).
2. XII, 967 *a* 4-5 (trad. Robin).
3. Aubenque, *Le problème de l'être...*, p. 349, n. 4 ; cf. p. 364, n. 1.
4. Cf. ci-dessus, p. 119-120, et Verdenius, *op. cit.*, p. 61 (« natural causes are at the same time divine causes, even if they pertain to normal phenomena ») et 68, avec les n. 43 et 44.
5. Cf. *E.N.*, VII, 13, 1153 *b* 32 (πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον), et ci-dessus, p. 47.
6. Cf. Elders, *Aristotle's Cosmology*, p. 41 : « The object of religion and that of first philosophy are one. »

de l'idée que la « foi » doit conserver son originalité à côté ou au-dessous de la raison[1]. On pourrait dire aussi bien qu'Aristote fait en quelque sorte éclater la conception habituelle de la religion, tout comme il a fait éclater le concept du Divin : entre la « théologie », qui n'est qu'un autre nom pour la philosophie sous sa forme la plus haute, et un ensemble de croyances mythiques et de pratiques plus ou moins superstitieuses dont la justification est purement sociale ou psychologique, il n'est point de place pour un domaine intermédiaire qui serait celui d'une authentique religion. De même, entre la spéculation la plus élevée, qui n'est accessible qu'au philosophe, et l'accomplissement de rites dépourvus de toute valeur proprement religieuse, comment concevoir la possibilité d'une véritable piété ? On a remarqué que lorsque les mots signifiant « prière » et « prier » apparaissent dans les textes aristotéliciens, « ce n'est jamais pour véhiculer un contenu religieux ou philosophique authentique »[2]. Mais il y a plus : l'un des traits les plus caractéristiques de la religiosité socratico-platonicienne semble faire totalement défaut à Aristote. Du moins ne trouve-t-on rien chez lui qui rappelle l'insistance avec laquelle ces deux philosophes réclamaient une transformation profonde de la piété traditionnelle, qui la vivifierait en la spiritualisant[3]. Rien ne fait mieux comprendre que ce silence la profondeur du fossé qui sépare la philosophie religieuse d'Aristote de celle de ses prédécesseurs. Ce qui a changé, ce sont moins les principes — qui restent, en gros, ceux qui définissent la « religion des philosophes » grecs[4] — que l'esprit dans lequel ces principes sont mis en œuvre. On pourrait dire aussi bien que les différences tiennent moins aux idées qu'aux personnes ou aux tempéraments, à condition d'ajouter qu'en matière religieuse les tempéraments comptent autant et plus que les idées. Ainsi, dans le cas d'Aristote comme dans celui de Platon, il semblerait que l'on puisse parler d'une intégration ou d'une absorption de la religion par la philosophie. Mais l'identité des formules ne doit pas faire conclure à l'uniformité des attitudes. Chez Platon, il s'agirait plutôt d'une fusion ou d'une interpénétration des domaines religieux et philosophique : la philosophie est indissolublement religieuse et la religion philosophique. Chez Aristote, en revanche, on pourrait dire soit que la philosophie s'assimile totalement la religion, soit, en un autre sens, qu'elle s'en détache entièrement.

1. Cf. ci-dessus, p. 93-95.
2. PÉPIN, *Sur la prière...* (ci-dessus, p. 106, n. 1), p. 60.
3. Voir ci-dessus, p. 67 sq. et 95 sq.
4. Cf. ci-dessus, p. 103-104.



Un coup d'œil sur l'histoire de l'école péripatéticienne après la mort d'Aristote pourrait confirmer ces vues. De Théophraste, qui succéda au fondateur de l'école, on a écrit qu'entre ses conceptions théologiques, pour autant que nous les connaissons, et celles d'Aristote l'accord semblait total, aucune différence doctrinale n'étant perceptible entre les deux philosophes sur ce point[1]. Faut-il en inférer pour autant que son attitude globale à l'égard de la religion était identique à celle de son maître[2] ? Pourtant, le simple fait que parmi ses œuvres aujourd'hui perdues aient figuré, outre un traité *Sur les dieux* en trois livres, des *Eloges des dieux*[3], dont nous ne savons malheureusement rien, devrait nous inciter à la prudence. Il semble bien, en outre, que les dieux traditionnels n'aient pas eu pour lui la signification purement mythique et ornementale à laquelle les avait réduits Aristote[4]. En tout cas, qu'il ait critiqué fréquemment les usages de la religion populaire ne prouve nullement qu'il ait rejeté celle-ci complètement, mais bien plutôt qu'il lui accordait une importance qui contraste avec l'indiffé-

1. ZELLER, *Phil. der Griechen*, II, 2, p. 827 et 829 : « Zwischen ihm und Aristoteles findet sich in dieser Beziehung kein Lehrunterschied. »
2. ZELLER, *ibid.*, p. 867 : « Seine ganze Auffassung der Religion war ohne Zweifel von der seines Lehrers nicht verschieden. »
3. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, V, 47 et 48.
4. Cf. PÖTSCHER, *Strukturprobleme...*, p. 109-112.

rence d'Aristote. C'est ce qui ressort clairement de son traité *Sur la piété* dont d'importants extraits nous sont parvenus par l'intermédiaire de Porphyre. Théophraste y reprenait notamment, après Socrate et Platon, le précepte apollinien selon lequel il faut sacrifier en se conformant aux usages nationaux (κατὰ τὰ πάτρια)[1]. Mais surtout il ajoutait, toujours en accord avec Platon, que les dieux n'acceptent pas n'importe quel sacrifice, que la véritable piété se juge non à la somptuosité des offrandes, mais à leur fréquence, que le but du sacrifice n'est pas nécessairement d'obtenir des biens ou de détourner des maux, mais tout aussi bien de manifester sa reconnaissance et de célébrer la bonté des dieux[2]. Il insistait d'autre part sur l'idée que les dieux n'ont aucun besoin de ce qu'on leur offre en sacrifice ; aussi sont-ils surtout attentifs aux dispositions d'esprit du sacrifiant, et non à l'objet du sacrifice, et la meilleure offrande, à leurs yeux, est la rectitude dans la façon de concevoir la nature divine et le reste des choses ; autrement dit, ce qu'ils apprécient par-dessus tout, c'est « un esprit pur et une âme libre de passions » (νοῦς καθαρὸς καὶ ψυχὴ ἀπαθής)[3]. Il recommandait donc que l'on sacrifiât dans un esprit de pureté (καθηραμένους τὸ ἦθος), avec l'idée que seules les offrandes de cette espèce, et non celles qui ont un caractère ostentatoire, sont agréables aux dieux (θεοφιλεῖς ταύτας τὰς θυσίας προσάγοντας, ἀλλὰ μὴ πολυτελεῖς). Il critiquait ceux qui croient que la pureté du corps suffit à sanctifier le sacrifice, « comme si Dieu n'appréciait pas avant tout la pureté des dispositions de la partie qui est la plus divine en nous, celle-là même qui lui est apparentée » (ὥσπερ οὐ τῷ θειοτάτῳ γε τῶν ἐν ἡμῖν χαίροντα μάλιστα τὸν θεὸν

1. Cf. fr. 8, 1-2 (PÖTSCHER), et ci-dessus, p. 63 et 89.
2. Cf. fr. 19, 11-13 (à rapprocher de PLATON, *Lois*, IV, 716 *e*-717 *a*, voir ci-dessus, p. 96) ; 10 ; 12, 42-47 (PÖTSCHER).
3. Fr. 8, 17-24 ; cf. 7, 53-54 (μᾶλλον τὸ δαιμόνιον πρὸς τὸ τῶν θυόντων ἦθος ἢ πρὸς τὸ τῶν θυομένων πλῆθος βλέπει). Comparer PLATON, *Euthyphron*, 14 *e* 10-15 *a* 2. Voir aussi ISOCRATE, *A Nicoclès*, 20.



διακειμένῳ καθαρῶς, ἅτε συγγενεῖ πεφυκότι)[1]. Cette dernière phrase, empruntée presque textuellement à Aristote[2], confirme à quel point il est vrai que des formules identiques peuvent recouvrir des réalités différentes, et fait apparaître l'erreur que l'on commettrait en confondant la théologie et la religiosité des philosophes grecs : en adjoignant la notion de pureté à l'idée qu'entendait exprimer Aristote, Théophraste en transforme complètement le sens, il ajoute une dimension proprement religieuse à une phrase dont la portée était exclusivement éthique et la résonance rationaliste. Et lorsqu'il conclut ce développement en citant une inscription d'Epidaure, qui prescrivait que l'on n'entrât dans le temple qu'en état de pureté, c'est-à-dire avec des pensées saintes, il confirme que malgré la stricte orthodoxie aristotélicienne de sa théologie sa religiosité le situe en quelque sorte aux antipodes de son maître.

Mais le contraste n'est pas moins grand avec Straton de Lampsaque, successeur de Théophraste et le plus éminent représentant de l'école après lui[3]. Et pourtant, on peut estimer que Straton est presque aussi fidèle que son prédécesseur à la doctrine du fondateur de l'école, du moins dans le domaine de la théologie. En tout cas, il tire les conséquences logiques de principes qu'avait affirmés Aristote. Car si le divin et le naturel coïncident, alors on peut admettre qu'il n'y a point d'autre dieu que la Nature — pas même le Premier Moteur —, autrement dit que toute la puissance divine est concentrée dans la Nature, comme le dit expressément Straton[4]. Mais, du même coup, il n'est plus possible de se représenter la divinité sous une forme personnelle et consciente[5] : la doctrine de Straton confirme

1. Fr. 9, 1-8.
2. Cf. *E.N.*, X, 8, 1179 *a* 27 (ci-dessus, p. 122).
3. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, V, 58, et PLUTARQUE, *Adversus Colotem*, 1115 B (fr. 1 et 35 WEHRLI) ; ZELLER, *Phil. der Griechen*, II, 2, p. 902 sq.
4. Cf. CICÉRON, *De natura deorum*, I, 13, 35 (fr. 33 WEHRLI) : « ... omnem vim divinam in natura sitam esse censet... »
5. *Ibid.* : « [natura]... quae... careat omni sensu et figura. »

que la divinisation aristotélicienne de la Nature pouvait aussi bien aboutir à une dissolution du concept de Dieu[1]. Quand Straton précisait par ailleurs qu'il n'avait pas besoin de l'intervention des dieux pour expliquer la formation du monde[2], il ne disait rien, sans doute, que n'eût pu dire Aristote, mais il franchissait un pas de plus en refusant toute finalité des causes naturelles et en substituant un pur mécanisme à la téléologie platonico-aristotélicienne[3]. Il va de soi qu'une telle conception du monde ne laissait aucune place pour les dieux de la tradition : on a supposé, non sans vraisemblance, que le traité de Straton *Sur les dieux* avait pour thème l'explication physique et l'interprétation allégorique du mythe[4].

Il serait donc difficile d'imaginer une opposition plus tranchée que celle qui se dessine entre les conceptions religieuses des deux premiers successeurs d'Aristote. Et il est permis de penser que cet état de choses n'est pas le fait du hasard. On peut y voir en effet la preuve que l'équilibre original atteint par la philosophie religieuse d'Aristote avait quelque chose d'instable : Théophraste et Straton en ont retenu et développé chacun un aspect extrême. On s'est parfois demandé pourquoi Aristote ne s'était pas donné plus de peine pour concilier sa propre théologie avec la religion populaire ou, à défaut, pourquoi il n'avait pas rejeté totalement les dieux traditionnels[5]. La question paraît d'autant plus pertinente que tout se passe comme si Théophraste avait choisi la première voie et Straton la seconde.

1. Cf. ci-dessus, p. 129 sq.
2. Cf. CICÉRON, *Lucullus*, 38, 121 (fr. 32 WEHRLI) : « Negat opera deorum se uti ad fabricandum mundum. »
3. Cf. *ibid.* : « Quaecumque sint docet omnia esse effecta natura... singulas mundi partes persequens, quidquid sit aut fiat naturalibus fieri aut factum esse docet ponderibus et motibus » ; PLUTARQUE, *Adversus Colotem*, 1115 B (τὸ... κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τῷ κατὰ τύχην), et F. WEHRLI, *Die Schule von Aristoteles*, V, *Straton von Lampsakos*, 2e éd., Bâle-Stuttgart, 1969, p. 53.
4. WEHRLI, *ibid.*
5. Cf. VERDENIUS (ci-dessus, p. 108, n. 1), p. 64.



Mais il serait erroné d'incriminer seulement le caractère peu satisfaisant, voire contradictoire, de la synthèse aristotélicienne[1]. On ne peut qu'être frappé de constater que Théophraste, bien qu'il invoque des principes strictement aristotéliciens, aboutit à des formules qui rappellent bien davantage la religiosité platonicienne. Cela semble confirmer que la religion des philosophes n'est pas seulement affaire de principes, que des facteurs personnels, rebelles à toute analyse, ont dû jouer plus d'une fois un rôle déterminant. Mais aussi, il faut voir là le signe, en même temps que la conséquence, du caractère profondément ambigu de cette philosophie religieuse qui, si elle comporte presque obligatoirement une critique de la tradition, ne peut généralement se résoudre à en rejeter totalement l'apport, et tend au contraire irrésistiblement à se l'incorporer. Dès lors, toutes les positions deviennent concevables, à l'intérieur d'un cadre identique, entre un ralliement presque sans réserve à la religion ancestrale et une transformation quasi complète de son contenu et de sa signification.

1. Ainsi ZELLER, *Phil. der Griechen*, II, 2, p. 905 (« Unklarheit », « innere Widersprüche der aristotelischen Annahmen »).

TROISIÈME PARTIE

# *Les philosophies hellénistiques*

CHAPITRE V

## La critique de la religion populaire à l'âge hellénistique et la philosophie épicurienne de la religion

Trois traits essentiels, souvent relevés par les historiens de la période hellénistique, paraissent commander le développement de la réflexion religieuse des philosophes à l'âge postclassique. Le premier est le déclin de la religion traditionnelle, amorcé depuis longtemps, mais accentué à la fois par les critiques des générations précédentes et surtout par les bouleversements survenus dans la situation politique des cités grecques avec l'avènement de l'empire macédonien. Parallèlement, le relâchement des liens entre le citoyen et sa cité tendait à accroître les besoins religieux de l'individu, désormais livré à lui-même et privé de ce qui constituait jusque-là le pivot de son existence. En troisième lieu, on constate alors une régression de l'intérêt purement spéculatif au profit des préoccupations d'ordre pratique, notamment

celles qui touchent à la vie morale et à la religion[1]. Cet état de choses a entraîné à son tour trois conséquences. Tout d'abord l'importance accrue des problèmes religieux dans les discussions des philosophes. Plus que jamais, la philosophie cherche à inclure la religion dans le domaine de ses recherches, et cela semble vrai de toutes les écoles dont l'apparition et le développement caractérisent la période postaristotélicienne : la signification grandissante que l'on reconnaît alors à la théologie se manifeste aussi bien dans l'attitude critique et les polémiques des uns que dans le parti pris apologétique des autres[2]. En même temps, la faillite de la religion traditionnelle contraint en quelque sorte la philosophie à prendre le relais et à s'efforcer de répondre aux besoins religieux accrus de l'époque. Enfin, le recul de l'intérêt spéculatif a pu se traduire par une certaine dépendance de la pensée hellénistique à l'égard du passé, et même parfois par une absence d'originalité qui semble se manifester notamment dans le domaine de la philosophie religieuse. La répétition, après Aristote, des principaux thèmes de la réflexion religieuse rencontrés jusqu'ici pourrait d'abord donner l'impression que la philosophie n'a plus grand-chose de nouveau à proposer, dans ce domaine. En réalité, deux observations devraient nous inciter à ne pas tirer trop rapidement une telle conclusion des faits. La première, d'ordre général, est que pour les Grecs l'originalité ne se manifeste pas nécessairement par l'invention d'arguments nouveaux, mais tout aussi bien par le maniement de thèmes hérités du passé et par le tour particulier que leur confèrent les utilisateurs successifs. Mais plus spécialement en ce qui concerne la philosophie religieuse, on ne peut qu'être frappé par la reprise de certains arguments et la permanence de certains thèmes de Xénophane à Socrate,

1. Cf. ZELLER-WELLMANN, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1[5], p. 15 sq.
2. Cf. ZELLER-WELLMANN, *ibid.*, p. 19. Voir aussi M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, II[2], Munich, 1961, p. 250.



Platon ou Aristote[1]. Rien de moins original, en un sens, que la philosophie grecque de la religion. Et pourtant rien n'est plus trompeur que cette apparence, car les mêmes formules, nous l'avons vu, peuvent traduire des attitudes différentes, voire opposées[2]. Aussi ne faut-il nullement s'étonner de trouver des formules analogues chez les représentants des écoles hellénistiques, même lorsque leurs positions à l'égard des problèmes religieux semblent divergentes ou même antithétiques. Deux des grands courants, en particulier, qui caractérisent depuis l'époque des Présocratiques la réflexion des philosophes grecs sur la religion réapparaissent à l'âge hellénistique[3]. Le premier, qui peut être qualifié de destructif ou de négatif, prend la suite de la critique de la religion traditionnelle inaugurée par Xénophane et poursuivie par plusieurs Présocratiques, par les sophistes, par Platon et Aristote. Le second, positif et constructif, se définirait au contraire par l'effort, particulièrement sensible chez Platon, pour intégrer au maximum les croyances traditionnelles dans la représentation philosophique du monde, quitte à en modifier, le cas échéant, le contenu ou la signification. Mais, pas plus qu'à l'âge classique, ces deux courants ne seront jamais totalement dissociés dans la philosophie religieuse des écoles hellénistiques.

Nul ne semble avoir donné plus de vigueur à la critique de la notion populaire de la divinité qu'Antisthène, en qui la tradition antique et la plupart des historiens modernes voient le fondateur du Cynisme[4]. Selon lui, en effet, Dieu ne ressemble à rien que nous puissions imaginer, aucune représentation ne saurait donner une idée de sa véritable

1. Cf. notamment ci-dessus, p. 103-104.
2. Voir ci-dessus, p. 125 sq., 131, 133.
3. Cf. NILSSON, *ibid.*
4. Voir cependant D. R. DUDLEY, *A History of Cynicism*, Londres, 1937, notamment p. XI, 1-15 ; F. DECLEVA-CAIZZI, *Antisthenis fragmenta*, Milan-Varèse, 1966, p. 122-123.

nature[1]. Bien plus, par-delà cette critique classique de l'anthropomorphisme traditionnel, Antisthène semble avoir mis en cause le principe même du polythéisme hellénique dans un passage où l'on a vu l'une des rares expressions incontestablement monothéistes de la littérature grecque[2] : plusieurs auteurs anciens nous apprennent en effet que dans un livre intitulé *Physicos* il opposait l'unité du Dieu « selon la nature » (κατὰ φύσιν) à la multiplicité des dieux conventionnels (κατὰ νόμον), qui ne sont autres que ceux des cultes populaires[3]. Il y aurait donc, sur ce point, continuité entre Antisthène et les Cyniques, dont nous savons qu'ils s'en prenaient aux formes traditionnelles du culte comme aux manifestations de la piété populaire, dont ils dénonçaient la superstition[4]. On racontait que le célèbre Diogène aurait répondu à quelqu'un qui s'extasiait sur le nombre d'offrandes consacrées aux divinités de Samothrace, protectrices des navigateurs : « Il y en aurait encore bien plus si ceux qui n'ont pas été sauvés avaient pu aussi offrir les leurs »[5]. Les cultes à mystères n'étaient pas plus épargnés. Antisthène s'exprimait déjà avec quelque ironie au sujet des espérances promises aux fidèles des cérémonies orphiques, tandis que Diogène aurait refusé l'initiation proposée par les Athéniens en invoquant un argument qui rappelle ceux de Platon dans la *République* : il serait plaisant, observait-il, qu'Agésilas et Epaminondas fussent plongés dans le bourbier, alors que des canailles auraient droit au

1. Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, V, 14, 108, 4, et *Protreptique*, VI, 71, 2 (fr. 40 DECLEVA-CAIZZI) : θεὸν οὐδενὶ ἐοικέναι, φησίν · διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται.

2. Cf. W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, III, Cambridge, 1969, p. 248.

3. Cf. PHILODÈME, *De pietate*, col. 7, p. 72 (GOMPERZ) ; CICÉRON, *De natura deorum*, I, 13, 32 : fr. 39 (DECLEVA-CAIZZI).

4. Voir en particulier les anecdotes sur Diogène de Sinope chez DIOGÈNE LAËRCE, VI, 37 et 48, et la description du superstitieux dans la phrase de Bion de Borysthène citée par PLUTARQUE, *De superstitione*, 168 D.

5. DIOGÈNE LAËRCE, VI, 59.



séjour des Iles Fortunées simplement pour avoir été initiées[1]. Il condamnait aussi, à l'exemple d'Héraclite, les purifications rituelles, en remarquant qu'il est aussi absurde d'en attendre la suppression de fautes morales que, par exemple, de fautes de grammaire[2].

La contrepartie de cette critique est une conception de la piété qui correspond exactement à celle que l'on a vu s'exprimer à l'époque classique, de Socrate à Théophraste. Ainsi, nous apprenons que « Diogène n'avait rien à offrir — ni encens, ni libation — et pas d'argent pour en acheter. Seule la rectitude de son jugement sur les dieux lui suffisait (εἰ δὲ ἐνόει περὶ θεῶν ὀρθῶς, ἤρκει τοῦτο μόνον) ; ainsi, il les adorait de toute son âme (αὐτῇ γὰρ αὐτοὺς ἐθεράπευε τῇ ψυχῇ), leur donnant... ce qu'il avait de plus précieux, à savoir la sanctification de son âme par les idées »[3]. Comme Platon et Aristote, il professait l'idée que seuls les gens de bien peuvent être « amis des dieux », et jugeait impossible que celui qui a la faveur des dieux ne prospérât point, ou que l'homme sage et juste ne bénéficiât point de la faveur des dieux[4]. Comme Socrate, il recommandait que l'on

1. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, VI, 4 (ANTISTHÈNE, fr. 162 DECLEVA-CAIZZI), et 39 ; JULIEN, *Contre Héracleios*, 25, 238 *a* ; PLUTARQUE, *De audiendis poetis*, 21 F (Diogène) ; comparer PLATON, *Rép.*, II, 364 *b* sq., 365 *a* 1-3, et aussi HÉRACLITE, B 14 et 15 D.-K. (ci-dessus, p. 28).

2. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, VI, 42, et comparer HÉRACLITE, B 5 D.-K. (ci-dessus, p. 28).

3. JULIEN, *Contre les Cyniques ignorants*, 17, 199 *b* (trad. G. ROCHEFORT). Comparer THÉOPHRASTE, *De la piété*, fr. 8, lignes 18-19 (μεγίστην θυσίαν τὴν ὀρθὴν περὶ αὐτῶν [scil. τῶν θεῶν]... διάληψιν) et 22 (σὺν πάσῃ προθυμίᾳ), ci-dessus, p. 132. Voir aussi JULIEN, *op. cit.*, 200 *a* (CRATÈS, fr. 10, v. 10-11 DIELS) : ... Ἑρμῆν καὶ Μούσας ἱλάσομ' ἀγνάς, | οὐ δαπάναις τρυφεραῖς, ἀλλ' ἀρεταῖς ὁσίαις ; DIOGÈNE LAËRCE, VI, 104 (Diogène) : ... ἔφασκε θεῶν μὲν ἴδιον εἶναι μηδενὸς δεῖσθαι, τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων τὸ ὀλίγων χρῄζειν, à rapprocher de XÉNOPHON, *Mém.*, I, 6, 10, et DIOGÈNE LAËRCE, II, 27 (Socrate) ; THÉOPHRASTE, *De pietate*, fr. 8, 17 (PÖTSCHER).

4. Cf. PLUTARQUE, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1102 F : ... κατὰ τὸν Διογένην... φίλοι τοῖς θεοῖς οἱ ἀγαθοί, καὶ τὸν θεοφιλῆ μή τι εὖ πράττειν ἢ θεοφιλῆ <μὴ> εἶναι τὸν σώφρονα καὶ δίκαιον ἀδύνατόν ἐστι ; de même, DIOGÈNE LAËRCE, VI, 37 et 72 ; *ibid.*, 51

demandât aux dieux dans ses prières les véritables biens, et non ceux que l'on prend soi-même pour tels[1].

Est-ce à dire que les vues des Cyniques sur la religion ne font que reproduire celles de leurs prédécesseurs de l'époque classique ? Deux différences essentielles nous interdisent d'accepter cette conclusion. La première tient au fait que les Cyniques ne se contentent pas de critiquer la théologie des poètes ou de s'en prendre aux superstitions populaires : ce sont les cérémonies des cultes officiels et les institutions religieuses en tant que telles qu'ils mettent en cause. Ainsi, ils rejetaient la divination et déniaient toute autorité aux oracles, contre lesquels Oinomaos de Gadara, au IIe siècle après J.-C., avait écrit un pamphlet intitulé « Les charlatans pris sur le fait »[2]. De Diogène, on rapportait aussi « qu'il n'approchait ni des sanctuaires, ni des statues, ni des autels, et ne leur rendait pas de devoirs », qu'il ne voyait par ailleurs aucun mal dans le fait de dérober quelque chose dans un temple ou de commettre quelque autre acte réputé sacrilège[3]. Corrélativement, la critique de la théologie et de la piété populaires ne se double jamais chez les Cyniques, comme chez Socrate, Platon et Aristote, d'un ralliement sans équivoque aux formes traditionnelles du culte telles que les définit la « coutume nationale » (πάτριος νόμος)[4]. Contrairement à ce que l'on a longtemps prétendu,

(τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας θεῶν εἰκόνας εἶναι). Comparer ci-dessus, p. 122, et PLATON, *Rép.*, I, 352 *b* 2-3.

1. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, VI, 42, et comparer XÉNOPHON, *Mém.*, I, 3, 2 (ci-dessus, p. 68).

2. Cf. THÉODORET, *Thérapeutique des maladies helléniques*, V, 8. Voir ZELLER-WELLMANN, *Phil. der Griechen*, III, 1, p. 797-798. Cf. également DIOGÈNE LAËRCE, VI, 24 et 43, et ZELLER-HOFFMANN, *Phil. der Griechen*, II, 1, p. 330, n. 2 ; PLUTARQUE, *De defectu oraculorum*, 413 A-B.

3. Cf. JULIEN, *Contre les Cyniques ignorants*, 17, 199 *b*, et DIOGÈNE LAËRCE, VI, 73 ; voir aussi CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, VII, 75, 3 (ANTISTHÈNE, fr. 162 DECLEVA-CAIZZI) ; LUCIEN, *Demonax*, 11 et 27.

4. Voir ci-dessus, p. 63, 89 et 113, et comparer LACTANCE, *De ira Dei*, 11, 14 (ANTISTHÈNE, fr. 39 E DECLEVA-CAIZZI) : « Antisthenes autem in Physico unum esse naturalem deum dixit, *quamvis gentes et urbes suos haberent populares deos* » (les dieux des cultes nationaux ont donc une existence purement conventionnelle).



il n'y a, d'autre part, aucune preuve qu'Antisthène et ses continuateurs cyniques aient jamais pratiqué la méthode allégorique, à la manière des Stoïciens, avec l'intention de concilier la mythologie traditionnelle avec leur propre doctrine[1]. Cette hypothèse doit même être tenue pour extrêmement invraisemblable, car il serait surprenant qu'Antisthène et les Cyniques aient fait en faveur de la mythologie ou de la religion civique une exception à leur principe selon lequel tout ce qui est conforme à la tradition ou à la coutume (κατὰ νόμον) est nécessairement privé de valeur en regard de ce qui est selon la nature (κατὰ φύσιν)[2].

Ainsi le lien fondamental entre la religion et la cité grecques, une première fois mis en question par Socrate[3], mais fermement rétabli par Platon et Aristote, se trouve maintenant définitivement rompu, puisque la « coutume nationale » se voit dénier toute valeur au même titre que toutes les autres conventions sociales. On comprend facilement dès lors que les Cyniques aient pu souvent passer dans l'Antiquité pour des athées, quelles que fussent la piété et l'élévation des sentiments religieux manifestés par plusieurs d'entre eux[4].

1. Ainsi ZELLER-HOFFMANN, *op. cit.*, p. 330 sq. ; mais cf. J. TATE, « Antisthenes was not an Allegorist », *Eranos*, 51 (1953), p. 14-22.

2. Cf. ANTISTHÈNE, fr. 39 (ci-dessus, p. 140, n. 3) ; voir aussi DIOGÈNE LAËRCE, VI, 11 (ANTISTHÈNE, fr. 101 DECLEVA-CAIZZI) ; PHILODÈME, Περὶ τῶν Στωικῶν, col. X, 4-6 (p. 65 CRÖNERT) : καὶ μήτε πόλιν ἡγεῖσθαι μηδεμίαν ὧν ἐπιστάμεθα μήτε νόμον (il s'agit des Cyniques, cf. W. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, 1906, p. 63, n. 306) ; ZELLER-HOFFMANN, *op. cit.*, p. 324-325.

3. Voir ci-dessus, p. 67.

4. Cf. ZELLER-HOFFMANN, *ibid.*, p. 329, n. 2 ; voir en particulier DIOGÈNE LAËRCE, IV, 54 (Bion) : πολλὰ δὲ καὶ ἀθεώτερον προεφέρετο τοῖς ὁμιλοῦσι ; *ibid.*, VI, 42 et 59 (mots de Diogène également attribués aux plus célèbres athées, Théodore et Diagoras) ; ELIEN, *Var. hist.*, II, 31 (Diogène mentionné dans une liste d'athées) ; JULIEN, *Contre Héracleios*, 1, 204 *c*-205 *a* ; 5, 209 *b* (contre Oinomaos, accusé de « détruire toute révérence envers les dieux » ...) ; 6, 211 *a* ; 21, 226 *d* ; *Contre les Cyniques ignorants*, 17, 199 *a-b* (opposition entre les faux Cyniques, tel Oinomaos, qui « méprise tout ensemble les choses divines et humaines », et Diogène, qui révérait la divinité et qu'on ne saurait équitablement

La réputation d'athéisme est encore beaucoup plus solidement attachée au nom d'Evhémère de Messène, d'ailleurs surnommé « l'athée », tout comme Diagoras et Théodore de Cyrène, aux côtés desquels il figure régulièrement sur les listes antiques d'athées, avec quelquefois le sophiste Prodicos, Hippon de Rhegium et quelques autres[1]. Il est vrai que les modernes ont souvent contesté que cette réputation fût justifiée, en s'appuyant notamment sur un passage de Diodore pour soutenir qu'Evhémère aurait distingué deux espèces de dieux, dont les uns seraient purement « terrestres » (ἐπίγειοι) et humains, représentant des figures historiques divinisées en raison des services rendus à l'humanité, tandis que les autres pourraient être appelés célestes et jouiraient d'une véritable immortalité, tels le Soleil, la Lune et les astres, dont Evhémère n'aurait jamais songé à nier la divinité[2]. Mais cette thèse se heurte principalement à deux objections. Tout d'abord, il n'est nullement établi que la distinction des deux espèces de dieux chez Diodore puisse être effectivement rapportée à Evhémère[3]. Mais, surtout, il paraît difficile de faire aussi bon marché du témoignage formel de plusieurs sources antiques, selon lequel Evhémère ne s'était pas contenté de rabaisser au rang humain une partie des divinités traditionnellement re-

accuser d'ἀθεότης). Cf. DUDLEY, *A History of Cynicism*, p. 144 : « Demonax and Œnomaos were thorough-going sceptics in all religious matters » ; DRACHMANN, *Atheism in Pagan Antiquity*, p. 109-111.

1. Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, IX, 17 (Εὐήμερος δὲ ὁ ἐπικληθεὶς ἄθεος, cf. Diagoras chez CICÉRON, *De natura deorum*, I, 23, 63, et ci-dessus, p. 55 ; Théodore chez PLUTARQUE, *De tranquillitate animi*, 467 B — Θεόδωρος... ὁ κληθεὶς ἄθεος), et voir G. VALLAURI, *Evemero di Messene*, Turin, 1956, test. 5, p. 26-28.

2. Cf. Diodore chez EUSÈBE, *Préparation évangélique*, II, 2, 53 sq. (EVHÉMÈRE, fr. 1 VALLAURI), et voir ZELLER-HOFFMANN, *op. cit.*, p. 377, n. 2 ; F. JACOBY, Euemeros, *R.E.*, VI, 1909, col. 964 ; DRACHMANN, *op. cit.*, p. 111 ; NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, II, p. 287 ; VALLAURI, *Evemero*, p. 11 et 50.

3. Cf. W. SPOERRI, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Bâle, 1959, p. 189-194 ; K. THRAEDE, Euhemerismus, *Reallexikon für Antike und Christentum*, fasc. 46, 1965, col. 880 ; T. COLE, *Democritus...* (ci-dessus, p. 50, n. 2), p. 156-157, avec la n. 29.



connues, mais avait purement et simplement nié l'existence de quelque dieu que ce fût[1].

Il apparaît donc que la théorie évhémériste sur la divinisation des grands hommes[2] se situe dans le prolongement des tentatives sophistiques visant à rendre compte de l'origine des divinités populaires[3]. Mais si à la différence des Cyniques ou d'autres représentants de la philosophie grecque Evhémère semble s'être abstenu de critiquer directement les croyances et usages religieux de son temps, sa doctrine n'en sapait pas moins les fondements mêmes de la religion traditionnelle, et l'on comprend que la postérité l'ait jugée aussi subversive que les vues d'un Diagoras ou d'un Théodore.

De ce dernier, on rapportait que son impiété lui avait valu d'être cité devant l'Aréopage d'Athènes, et Diogène Laërce dit avoir eu entre les mains son traité *Sur les dieux*, ouvrage qui n'était pas négligeable, selon lui, et dont Epicure passait pour s'être largement inspiré[4]. On serait tenté, à première vue, de suspecter la validité de cette information, qui pourrait s'expliquer par le préjugé tenace de tant d'adversaires antiques de l'épicurisme, plus ou moins sincèrement convaincus que la théologie épicurienne

1. Cf. en particulier les *testimonia* 5 *a* et *c* 1-3 (VALLAURI), d'après AÉTIUS : καθόλου μὴ εἶναι θεούς ; ... Διαγόρας... καὶ Θεόδωρος... καὶ Εὐήμερος... παντάπασι φάντες μὴ εἶναι θεούς. Voir aussi PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 360 A (test. 5 *e* VALLAURI) : ... Εὐημέρου... ὃς... πᾶσαν ἀθεότητα κατασκεδάννυσι τῆς οἰκουμένης, τοὺς νομιζομένους θεοὺς, πάντας ὁμαλῶς διαγράφων εἰς ὀνόματα στρατηγῶν κ.τ.λ.

2. Voir surtout SEXTUS, *Adv. math.*, IX, 51 (test. 5 *b* VALLAURI) : « Evhémère disait que les dieux de la tradition étaient des hommes qui avaient été puissants, et qui pour cette raison avaient été divinisés par les autres et passaient depuis pour dieux. » Ailleurs (SEXTUS, *ibid.*, 17 : test. 5 *c* VALLAURI), la formulation ferait penser davantage aux théories de Démocrite et Critias (ci-dessus, p. 50, 51 sq.) : c'est pour accroître leur prestige et leur autorité sur la foule que les grands hommes d'autrefois se seraient arrogé la puissance et les privilèges de la divinité.

3. Cf. JACOBY, Euemeros, col. 967, 970.

4. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, II, 101 et 97 ; PHILON D'ALEXANDRIE, *Quod omnis probus liber*, 127 ; ZELLER-HOFFMANN, *op. cit.*, p. 341, n. 1, et 376, n. 3.

n'était qu'une forme déguisée d'athéisme[1]. Pourtant, si Théodore faisait table rase de toutes les croyances ayant cours au sujet des dieux (ἦν δ'ὁ Θεόδωρος παντάπασιν ἀναιρῶν τὰς περὶ θεῶν δόξας), Epicure, de son côté, affirmait que l'impie n'est pas celui qui rejette les dieux de la foule, mais bien celui qui adopte au sujet des dieux les croyances de la foule (ἀσεβὴς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων)[2]. La similitude des formules donnerait à penser que la condamnation de la religion et de la piété populaires est aussi totale ici que là[3]. De fait, on retrouve chez les auteurs épicuriens la double critique de la théologie des poètes et des « opinions du vulgaire », en matière religieuse, qui semble caractéristique de la philosophie grecque de la religion. Les récits des poètes, à ce sujet, sont d'autant plus pernicieux qu'ils exercent un pouvoir de séduction sur l'esprit — comme l'avait déjà noté Platon[4]. La condamnation épicurienne de la poésie n'est pas sans analogie avec l'attitude de l'auteur de la *République*, même si elle ne s'appuie pas sur les mêmes arguments[5]. En tout cas, les Epicuriens dénonçaient l'absurdité et l'immoralité des mythes traditionnels relatifs aux dieux, en particulier ceux d'Homère, dans des termes qui

1. Cf. C. BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, New York, 1964 (1928), p. 438 : « One of the earliest and most constant accusations against the Epicureans was that of atheism. »

2. DIOGÈNE LAËRCE, II, 97 et X, 123 *(Lettre à Ménécée)*.

3. Cf. également PHILODÈME, *De pietate*, col. 105, p. 122 (GOMPERZ ; *Epicurea*, fr. 38, p. 107, 8 sqq. USENER) : la vraie piété consiste à attribuer à Dieu ses véritables caractères, immortalité et félicité suprême, à se pénétrer de l'idée que la divinité est exempte de sentiments et de passions, sans faiblesse comme sans besoin ; voir A.-J. FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux*, Paris, 1946, p. 93-94.

4. Comparer les propos de l'Epicurien Velleius chez CICÉRON, *De natura deorum (N.D.)*, I, 16, 42 (« Nec enim multo absurdiora sunt ea quae poetarum vocibus fusa ipsa suavitate nocuerunt... ») et PLATON, *Rép.*, X, 605 *d* sq.

5. Cf. HÉRACLITE, *Allégories d'Homère*, 4 (fr. 229 USENER) ; PLUTARQUE, *De audiendis poetis*, 15 D (fr. 163 USENER), et voir N. W. DE WITT dans *Transactions of the Royal Society of Canada*, série 3 (1944), section 2, p. 85.



rappellent de près ceux de leurs prédécesseurs, surtout Xénophane et Platon : les dieux ne sauraient être ni « enflammés de colère » ni emportés par quelque autre passion, ils ne connaissent ni dissensions ni querelles, on ne peut concevoir qu'ils se battent ou se fassent la guerre, ni parler de leur naissance ou de leur mort, ni leur prêter aventures et comportements humains, tels que lamentations, adultères, captivités, commerce avec l'espèce humaine[1]. Et, pas plus que Platon, Epicure ne semble avoir cru possible ou souhaitable de sauver tout ou partie de cette mythologie traditionnelle en recourant à la méthode de l'interprétation allégorique[2].

Plus nouvelle est la dénonciation des méfaits de la religion, qu'on peut même considérer comme un thème spécifiquement épicurien. Les croyances erronées sur la nature des dieux, en particulier celles que propagent les mythes, sont en effet la plus grande source de trouble pour l'âme humaine, qui peut en recevoir les plus graves dommages[3]. Ce n'est pas la science qui est impie, « au contraire, c'est le plus souvent la religion elle-même qui a enfanté des actes impies et criminels » et suggéré bien des forfaits[4]. « Alors qu'aux yeux de tous l'humanité traînait sur Terre une vie abjecte,

1. Cf. Velleius chez CICÉRON, *op. cit.*, à rapprocher de XÉNOPHANE, B 11, 12 et 14 (ci-dessus, p. 22) ; B 1, 21-24 D.-K., et PLATON, *Euthyphron*, 6 *b-c* ; *Rép.*, II, 378 *b-c* (ci-dessus, p. 25, 79-80), III, 388 *c* ; *Philèbe*, 33 *b* (ci-dessus, p. 83, 100). Voir aussi la première partie du *De pietate* de Philodème (p. 5-65 GOMPERZ), qui polémique longuement contre les « théologiens et poètes » (cf. p. 20 GOMPERZ, et R. PHILIPPSON, *Hermes*, 55 — 1920 —, p. 338 : ... θεολόγων <καὶ π>οητῶν... ὡς ἀσεβῆ καὶ ἀ<σύμ>φορα τοῖς ἀν<θρώπ>οις δογματιζόντων...), et tout particulièrement contre Homère (ZELLER-WELLMANN, *Phil. der Griechen*, III, 1, p. 442, n. 3) ; ainsi p. 28 (guerres entre dieux), p. 9, 39, 40 (blessures, batailles entre dieux et mortels), p. 5, 32, 46 (divinités engendrées).

2. Cf. ZELLER-WELLMANN, *ibid.*, p. 452.

3. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, X, 81 *(Lettre à Hérodote)* ; *ibid.*, 124 *(Lettre à Ménécée)* ; voir W. SCHMID, Epikur, *Reallexikon für Antike und Christentum*, fasc. 37, 1961, col. 692 ; J. M. RIST, *Epicurus. An Introduction*, Cambridge, 1972, p. 161-162.

4. LUCRÈCE, *De rerum natura*, I, 80-83 et 102 (« Tantum religio potuit suadere malorum! »).

écrasée sous le poids d'une religion dont le visage, se montrant du haut des régions célestes, menaçait les mortels de son aspect horrible », la grandeur d'Epicure est d'avoir osé se dresser contre cette force oppressive et d'en avoir libéré l'homme « par l'effort vigoureux de son esprit », si bien que, désormais, « la religion est à son tour renversée et foulée aux pieds, et nous, la victoire nous élève jusqu'aux cieux »[1]. Parmi les superstitions et les terreurs dont les disciples d'Epicure savaient gré à leur Maître de les avoir libérés, il faut compter en particulier celles qu'engendre la croyance en la divination, contre laquelle Epicure ne ménageait pas ses sarcasmes, et qu'il est un des seuls philosophes grecs, avec Xénophane, à avoir inconditionnellement rejetée[2]. Il critiquait aussi, à l'exemple de Socrate, la conception traditionnelle de la prière, jugeant pour le moins vain que l'on demande aux dieux ce que l'on est à même d'obtenir par ses propres efforts[3].

Sur l'origine de la religion également, les Epicuriens semblent avoir professé des vues assez proches de celles de certains prédécesseurs, tel Démocrite. Selon Sextus Empiricus, Epicure croyait en effet que les hommes ont tiré leur notion de Dieu des apparitions qu'ils voient dans leur sommeil ; « comme de grandes images de forme humaine leur parviennent pendant leur sommeil, ils ont pensé que des dieux de cette forme existaient aussi dans la réalité »[4].

1. Cf. LUCRÈCE, *ibid.*, 62-79 (trad. ERNOUT). Voir également VI, 50-68.
2. Cf. CICÉRON, *N.D.*, I, 20, 55-56 ; *ibid.*, II, 65, 162 (« ... nihil tam inridet Epicurus quam praedictionem rerum futurarum », cf. LUCIEN, *Alexandre*, 25) ; *De divinatione*, I, 3, 5, et AÉTIUS, V, 1, 2 (ci-dessus, p. 22, n. 3) ; DIOGÈNE LAËRCE, X, 135 (fr. 14 ARRIGHETTI, 27 USENER) ; *Epicurea*, fr. 395, p. 261-262.
3. Cf. *Sentences vaticanes*, 65, à rapprocher de XÉNOPHON, *Mém.*, I, 1, 9 (ci-dessus, p. 72-73), et DÉMOCRITE, B 234 D.-K. ; voir C. BAILEY, *Epicurus. The Extant Remains*, Oxford, 1926, p. 386 : cette sentence fait certainement partie d'une argumentation dirigée contre la pratique courante de la prière. Voir aussi Hermarque chez PROCLUS, *In Platonis Timaeum commentarii*, 66 E, I, p. 216, 18-21 (DIEHL), et le fr. 388 (USENER), à rapprocher de XÉNOPHON, *Mém.*, I, 3, 2.
4. *Adv. math.*, IX, 25 (fr. 353 USENER). Comparer DÉMOCRITE, B 166 D.-K. (ci-dessus, p. 48-49), surtout la phrase : εἶναι δὲ ταῦτα [scil. τὰ εἴδωλα] μεγάλα τε καὶ ὑπερφυῆ (μεγάλων εἰδώλων chez Epicure), et la fin du fragment : ὅθεν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεούς (Epicure : μεγάλων γὰρ εἰδώλων... προσπιπτόντων, ὑπέλαβον καὶ ταῖς ἀληθείαις ὑπάρχειν τινὰς τοιούτους θεοὺς ἀνθρωπομόρφους).



D'autres sources précisent que ces figures de dieux, « d'une beauté sans pareille », qui apparaissaient aux mortels « il y a bien longtemps »[1], ne se montraient pas seulement à eux dans leur sommeil, mais aussi bien pendant la veille[2].

Pour Epicure, comme pour Démocrite, la réalité de ces images ne faisait pas de doute, mais ce n'est pas à dire qu'elles étaient toutes de valeur égale, à ses yeux, ni qu'elles procuraient directement une connaissance adéquate de la nature divine[3]. Mais il y a plus grave. La théorie des apparitions divines ne suffit pas à expliquer la genèse des religions. Les Epicuriens, toujours à l'exemple de Démocrite, y associaient l'idée que les croyances traditionnelles doivent leur existence à la terreur que le spectacle des phénomènes naturels engendre inévitablement dans l'âme de ceux qui n'en connaissent pas les causes véritables[4] ; incapables de reconnaître ces causes, les hommes d'autrefois « n'avaient d'autre recours que de tout remettre aux dieux et de faire tout tourner sur un signe de leur tête » ; aussi, comme les astres et la plupart des phénomènes naturels ont leur siège dans le ciel, ils y placèrent invariablement le séjour des dieux, et n'eurent désormais d'autre but que d'obtenir, par des prières et des vœux, la bienveillance de ces puissances supérieures, en même temps que l'apaisement de leurs propres terreurs[5]. Ainsi, les religions naissent d'un rappro-

1. Comparer οἱ παλαιοί chez Démocrite, ci-dessus.
2. Cf. LUCRÈCE, V, 1169-1171 ; Velleius chez CICÉRON, *N.D.*, I, 18, 46. Voir K. KLEVE, *Gnosis Theon*, Oslo, 1963, p. 35-37.
3. Cf. KLEVE, *ibid.*, p. 56-72 ; RIST, *Epicurus*, p. 141 : « ... our visions of them [the Gods]... can provide either true or false information. »
4. Cf. LUCRÈCE, V, 1165-1168 ; 1183-1187 (et VI, 50-55) ; 1204-1240 (et VI, 58-79) ; comparer DÉMOCRITE, A 75 D.-K. (ci-dessus, p. 47).
5. Cf. LUCRÈCE, V, 1186-1193 ; 1226-1230.

chement, totalement erroné, entre les figures divines révélées par des apparitions, et les phénomènes naturels, qui terrorisent l'homme ignorant. Loin d'être contradictoires, les théories des apparitions divines et de la crainte s'articulent parfaitement l'une à l'autre — comme c'était peut-être déjà le cas chez Démocrite[1]. Bien plus, elles font ressortir les deux aspects essentiels de la théorie épicurienne de la religion, à savoir l'origine naturelle de la notion de dieu, et le gauchissement presque inévitable de cette notion dans toutes les religions établies[2].

La crainte instinctive et irraisonnée de la foule n'est pourtant pas la seule cause de la perversion de toute religion. Dans le traité de Cicéron *Sur la nature des dieux*, l'Epicurien Velleius accuse ses adversaires stoïciens d'avoir pour ainsi dire inculqué dans l'esprit des gens l'idée d'un Maître éternel, capable de tout prévoir, de tout concevoir, de tout remarquer, d'un Maître devant lequel nul ne pourrait s'empêcher de trembler jour et nuit[3]. L'allusion à la célèbre théorie de Critias sur l'origine de la religion paraît évidente[4]. Naturellement, les Epicuriens étaient loin de prendre cette théorie à leur propre compte, et l'on sait même qu'Epicure s'en prenait à son auteur, en même temps peut-être qu'à Prodicos et Diagoras, l'accusant de dérangement mental et de folie et le comparant à ceux qui sont pris du délire

1. Cf. LUCRÈCE, *ibid.*, notamment 1169 sq. et 1183 sq. (« Praeterea... »), SEXTUS, *Adv. math.*, IX, 45, et voir ci-dessus, p. 48, avec la n. 5. Comparer aussi LUCRÈCE, IV, 33-45, et DÉMOCRITE, B 297 D.-K. (ci-dessus, p. 47-48), sur les terreurs provoquées par les croyances relatives à l'au-delà.

2. Cf. CICÉRON, *N.D.*, I, 16, 43 et 17, 45 (« ... nobis natura ipsa informationem ipsorum deorum dedit... »), et le « passage théologique » de la *Lettre à Ménécée* (DIOGÈNE LAËRCE, X, 123-124) : « ... les dieux existent, car leur notion a pour elle l'évidence. Mais ils ne sont pas tels que les croit la foule. Car elle ne les maintient pas tels qu'elle les conçoit (οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἵους νοοῦσιν)... Les affirmations de la foule au sujet des dieux ne sont pas des concepts, mais des opinions erronées » (trad. P. BOYANCÉ, dans *Epicure*, Paris, 1969, p. 79).

3. I, 20, 54.

4. Voir ci-dessus, p. 52 sq., et l'édition du *De natura deorum* d'A. S. PEASE, Cambridge (Mass.), 1955, p. 338.



bachique[1]. Mais les vues de Critias pouvaient être en quelque sorte rectifiées et adaptées au schéma épicurien sur la déformation progressive des croyances originelles, pour être retournées contre les adversaires de l'Ecole. C'est ainsi que la critique épicurienne de la religion populaire se prolonge tout naturellement par une critique de la religion des philosophes.

Celle-ci n'est pas mieux traitée que la théologie des poètes : selon Velleius, les théories de ses prédécesseurs au sujet des dieux ressemblent moins à des opinions philosophiques qu'à des imaginations délirantes[2]. Le point central de cette critique était sans doute le rejet de la notion de providence, contre laquelle les Epicuriens invoquaient d'abord des arguments d'ordre pragmatique. Plutarque nous apprend en effet qu'ils la comparaient aux croquemitaines dont on se sert pour effrayer les enfants ou à la figure tragique du Châtiment suspendu sur la tête des humains[3]. Ailleurs, la providence des Stoïciens est comparée à une vieille femme qui prédit l'avenir *(anus fatidica)*[4]. Epicure allait jusqu'à penser que le fatalisme inhérent à la doctrine stoïcienne, ou même platonicienne[5], était encore plus néfaste que les extravagances de la mythologie traditionnelle : « Il vaudrait encore mieux se conformer au mythe relatif aux dieux qu'être l'esclave de la fatalité des physiciens ; l'un en effet esquisse l'espérance d'obtenir quelque chose des dieux en les hono-

1. Cf. PHILODÈME, *De pietate*, col. 82, p. 112 (GOMPERZ ; fr. 25, 2 ARRIGHETTI, 87 USENER), et L. PERELLI, Epicuro e la dottrina di Crizia sull' origine della religione, *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 33 (1955), p. 29-56 ; KLEVE, *Gnosis Theon*, p. 104-107.

2. Cf. *N.D.*, I, 16, 42 : « Exposui fere non philosophorum judicia sed delirantium somnia », et 8, 18.

3. *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1101 C (fr. 369 USENER). Comparer la critique de Chrysippe contre Platon chez PLUTARQUE, *De Stoicorum repugnantiis*, 1040 B : la théorie platonicienne du châtiment divin fait penser aux sorcières Accô et Alphitô dont les femmes parlent aux petits enfants pour les détourner de polissonner.

4. CICÉRON, *N.D.*, I, 8, 18 (fr. 367, p. 245, 4 USENER).

5. Cf. FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux*, p. 105.

rant, mais l'autre entraîne une contrainte inéluctable... »[1].

Au demeurant, la doctrine des philosophes ne diffère pas tellement, en définitive, de la théologie mythique à laquelle elle prétend se substituer. Aussi les Epicuriens ne se contentaient-ils pas d'user de moqueries et de sarcasmes à l'encontre de la providence, ils entendaient aussi en réfuter directement la notion en montrant qu'elle n'est pas autre chose, justement, qu'un mythe (μῦθος)[2]. Car si les dieux doivent prendre soin du monde, y être omniprésents, pour assurer la bonne marche des choses et veiller au destin particulier de chacun, alors, il est inévitable qu'ils mènent la vie la plus laborieuse qui soit (ἐπίπονον) ; or, « à parler correctement, il faut déclarer que les dieux ne connaissent ni peine, ni fatigue »[3]. Plus précisément, si les phénomènes naturels dépendaient du ministère ou de l'ordonnance d'un dieu, il serait impossible que celui-ci jouît de la félicité parfaite qui distingue la nature divine au même titre que l'immortalité ; « en effet, il n'y a pas d'accord entre les occupations et les soucis, les colères et les gracieusetés d'une part, la félicité de l'autre, mais tout cela ne se produit qu'au milieu de la faiblesse, de la peur, du besoin du voisin »[4].

Il est clair qu'Epicure s'efforce ici de combattre la théologie des philosophes en usant de leurs propres armes. Ceux-ci

1. DIOGÈNE LAËRCE, X, 134 *(Lettre à Ménécée)*, trad. BOYANCÉ.

2. Cf. PLUTARQUE, *De defectu oraculorum*, 420 B (fr. 394 USENER).

3. Cf. PHILODÈME, *De dis*, col. 7, 1-10, p. 14 (DIELS), et voir FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 94 ; cf. également LUCRÈCE, II, 1093-1104 ; MÉNANDRE, *L'arbitrage*, 725-740 (KÖRTE ; 871-888 ALLINSON). La facilité, l'absence d'effort fait partie de la notion commune de la divinité, cf. XÉNOPHANE, B 25 D.-K. (ἀπάνευθε πόνοιο, ci-dessus, p. 24) ; ESCHYLE, *Suppliantes*, 99 (πᾶν ἄπονον δαιμονίων), et déjà *Iliade*, 3, 381 et 20, 444 ; HÉSIODE, *Travaux*, 5-7 (ῥεῖα) ; chez les philosophes, ARISTOTE, *De caelo*, II, 1, 284 *a* 15 ; PSEUDO-ARISTOTE, *De mundo*, 6, 397 *b* 23-25, etc.

4. DIOGÈNE LAËRCE, X, 76-77 *(Lettre à Hérodote)*, trad. BOYANCÉ ; *ibid.*, 97 *(Lettre à Pythoclès)* ; CICÉRON, *N.D.*, I, 20, 52 (« nisi quietum autem nihil beatum est »). L'argument sert aussi à réfuter la démonologie d'Empédocle ou d'autres philosophes, cf. PLUTARQUE, *De defectu oraculorum*, 420 D : il y a incompatibilité entre félicité et longévité d'une part, faillibilité et malfaisance, qui sont signes de faiblesse, de l'autre ; voir aussi *Vie de Pélopidas*, 21, 5, et mon *Plutarque et le stoïcisme*, p. 420.



s'accordaient en effet à définir la nature divine par l'absence complète de besoins, l'autarcie vers laquelle doit tendre le sage[1]. Mais si les dieux doivent prendre soin du monde, comment se suffiraient-ils à eux-mêmes ? En second lieu, les philosophes soutenaient aussi, à l'encontre de la théologie des poètes et de l'opinion courante, que les dieux sont inaccessibles aux passions[2]. Mais alors, comment pourraient-ils être bienveillants et providentiels ? Car il y a nécessairement solidarité entre toutes les passions et les sentiments quels qu'ils soient, le plaisir ou la joie sont inséparables de la peine, la colère de la faveur, la crainte du désir, etc.[3]. Epicure faisait éclater ainsi la contradiction inhérente à la notion platonico-aristotélicienne d'une divinité à la fois transcendante et providentielle[4]. Mais il ne se contentait pas de montrer que le concept du divin exclut tout intérêt des dieux pour le sort des humains : en même temps que la providence, il rejetait la conception classique d'une téléologie naturelle. Non seulement le monde n'a pu être créé par les dieux[5], mais rien n'y est organisé en vue d'un

1. Cf. en particulier XÉNOPHON, *Mém.*, I, 6, 10 ; DIOGÈNE LAËRCE, II, 27 et VI, 104 (ci-dessus, p. 141, n. 3), mais déjà XÉNOPHANE, A 32, p. 122, 24-25 D.-K. ; PARMÉNIDE, B 8, 33 D.-K. ; EURIPIDE, *Héraclès*, 1345-1346 ; ARISTOTE, *E.E.*, VII, 12, 1244 *b* 8-9, etc.

2. Cf. entre autres XÉNOPHANE, B 11-12 D.-K. (ci-dessus, p. 22) ; PLATON, ci-dessus, p. 83, n. 3 ; voir aussi SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 162 : « C'est un dogme des philosophes que la divinité est exempte de passion. »

3. Cf. EPICURE, *Pensées maîtresses*, 1 (DIOGÈNE LAËRCE, X, 139) : l'être bienheureux et immortel ignore la faveur aussi bien que la colère ; CICÉRON, *N.D.*, I, 17, 45 (« ... beatum aeternumque neque ira neque gratia teneri ») ; LACTANCE, *De ira Dei*, 15, 6 (fr. 366, p. 244, 22-25 USENER) : toutes les passions se tiennent, car elles sont le fait de la faiblesse humaine. Cf. déjà PLATON, *Philèbe*, 33 *b* 8 : les dieux ignorent la joie aussi bien que son contraire. Inversement, les Stoïciens soutiendront, contre la thèse épicurienne, que les dieux peuvent éprouver un sentiment de bienveillance sans pour autant être accessibles à la colère (cf. LACTANCE, *op. cit.*, 5, 1 ; PLUTARQUE, *Non posse...*, 1102 E, voir *Plutarque et le stoïcisme*, p. 475-476).

4. Cf. ci-dessus, p. 121 sq.

5. Cf. LUCRÈCE, V, 181-186 (contre la notion platonicienne d'un démiurge).

résultat, rien n'y révèle le dessein d'une intelligence. Recourir aux causes finales, pour expliquer le monde, c'est tomber dans un « vice grave de raisonnement ». Il ne faut pas s'imaginer que les yeux ont été créés *pour* nous permettre de voir loin, les jambes et les pieds *pour* favoriser une marche rapide, les bras et les mains *pour que* nous puissions subvenir à nos besoins. « Interpréter les faits de cette façon, c'est faire un raisonnement qui renverse le rapport des choses, c'est mettre partout la cause après l'effet. Aucun organe de notre corps, en effet, n'a été créé pour notre usage, mais c'est l'organe qui crée l'usage »[1]. D'ailleurs, même si l'on ignorait les principes véritables des choses, tels que les révèle la physique épicurienne, on pourrait « soutenir et démontrer que la nature n'a nullement été créée pour nous par une volonté divine : tant elle se présente entachée de défauts »[2]. Loin d'être favorisé par la nature, l'homme doit lui arracher, à force d'efforts et d'ingéniosité, tout ce qui rend sa vie supportable. Bien plus, si l'on compare ses ressources naturelles avec celles des autres vivants, on s'aperçoit que c'est lui qui est de loin le moins bien pourvu. Aussi rien n'est-il plus erroné que la thèse stoïcienne selon laquelle tout, dans la nature, concourt au bien de l'homme[3]. En réalité, il serait plus juste de dire que si la nature est comme une mère pour les autres animaux, vis-à-vis du genre humain, elle mériterait plutôt le nom de marâtre (μητρυιά, *noverca*)[4].

1. Cf. LUCRÈCE, IV, 822 sqq., surtout 832-835 (trad. ERNOUT).
2. LUCRÈCE, V, 195-199 (trad. ERNOUT).
3. Voir notamment CICÉRON, *N.D.*, II, 62, 154 ; *De legibus*, I, 8, 25 ; ALEXANDRE D'APHRODISE, *De fato*, 28 (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, 658, p. 165, 18-20).
4. Cf. LACTANCE, *De opificio mundi*, 2, 10 sq. (fr. 372 USENER), surtout 3 (p. 251, 7-12 USENER) : « itaque naturam non matrem esse generis humani, sed novercam... » ; CICÉRON, *De re publica*, III, 1, 1 ; PHILON D'ALEXANDRIE, *De posteritate Caini*, 162 ; SÉNÈQUE, *De beneficiis*, II, 29, 1-2 ; PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, VII, 1, 1-5 ; PLUTARQUE, fr. 121, p. 75, 4-5 (SANDBACH). Sur la position stoïcienne, cf. notamment CICÉRON, *De re publica*, III, 1, 2 ; *N.D.*, II, 61, 153 ; SÉNÈQUE, *Lettre* 90, 18 (« La nature ne s'est pas comportée en marâtre — *non fuit tam iniqua natura*. Pour subvenir à la nature, la nature suffit ») ; *De beneficiis*, II, 29, 3-6 ; EPICTÈTE, *Entretiens*, I, 16 ; PLUTARQUE, *l. c.*, p. 75, 6 sqq. (SANDBACH). Voir *Plutarque et le stoïcisme*, p. 81.



Enfin, si rien, dans la nature, ne fait soupçonner le dessein ou le plan d'une intelligence divine, rien n'y révèle non plus l'existence d'une justice dont les dieux seraient les garants et les dispensateurs : la réfutation de la théodicée confirme et complète celle de la téléologie. Car si les dieux dirigeaient le monde, si Jupiter maniait la foudre, comme le croit la foule, pourquoi les méchants ne seraient-ils pas frappés, à l'exclusion des bons ? Pourtant, il n'est pas rare que les seconds soient foulés aux pieds par les premiers, qu'un Callias, un Midias ou un Sardanapale soit plus favorisé par le sort qu'un Socrate, un Aristide ou un Phocion[1]. Epicure a peut-être été le premier à formuler la critique qui sera désormais opposée à tous les essais de théodicée : ou bien Dieu veut supprimer le mal et ne le peut, ou bien il le peut et ne le veut, ou bien il le veut et le peut. La première hypothèse impliquerait qu'il fût faible, ce qui est contraire à sa nature ; la seconde, qu'il fût malveillant, ce qui est également impossible ; une troisième hypothèse, selon laquelle Dieu pourrait ne vouloir ni ne pouvoir supprimer le mal, se trouve exclue *a fortiori*, car il ne peut être à la fois malveillant et faible. Enfin, si la dernière hypothèse, à la différence des précédentes, s'accorde avec la notion populaire du divin, elle laisse entier le problème de l'origine du mal, et ne peut expliquer *pourquoi* Dieu ne le supprime pas[2].

Il apparaît ainsi que si la philosophie épicurienne de la religion ne fait souvent que reprendre des arguments déjà développés par d'autres philosophes, notamment dans la polémique contre les croyances populaires ou dans la théorie sur l'origine des religions, elle donne, par ailleurs, un tour

1. Cf. LUCRÈCE, VI, 387-395 (et II, 1101-1104) ; LUCIEN, *Zeus tragédien*, 48 (l'Epicurien Damis).
2. Cf. LACTANCE, *De ira Dei*, 13, 19 (fr. 374 USENER). Comparer SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, III, 9-11.

beaucoup plus radical à cette critique, et surtout elle la prolonge en s'efforçant de faire ressortir les contradictions inhérentes à la religion des philosophes eux-mêmes.

Il n'en résulte évidemment pas qu'Epicure ait voulu supprimer toute religion, comme on l'en a si souvent accusé. Même un adversaire comme Plutarque doit reconnaître que « tout en supprimant la providence, il prétend ne pas toucher à la piété » : plus personne ne prend au sérieux aujourd'hui la thèse de l'athéisme déguisé ou de l'irréligion épicurienne[1]. Comme Théophraste, Epicure n'avait pas seulement écrit *Sur les dieux*, mais *Sur la sainteté* ou la piété, et son disciple Philodème était l'auteur d'un traité *Sur la piété* dont il reste d'importants fragments[2]. Dans une lettre qui, si elle n'est pas d'Epicure lui-même, doit refléter en tout cas l'enseignement de l'Ecole, il est expressément recommandé que l'on « s'accommode en quelque façon » aux traditions religieuses de son pays[3]. Ailleurs, nous apprenons que les Epicuriens approuvaient sans réserve l'usage des serments, « dont leurs traités philosophiques sont tout remplis », et que le fondateur de l'Ecole conseillait de veiller au respect des serments et de tout ce qui touche aux dieux[4]. Dans le livre de Philodème *Sur la piété*, on trouve aussi cette formule, qui pourrait être de Platon : « Il faut que tous

1. Cf. PLUTARQUE, *Adversus Colotem*, 1111 B (fr. 368 USENER), et voir O. R. BLOCH, Etat présent des recherches sur l'épicurisme grec, *Actes du VIII^e Congrès de l'Association G.-Budé* ; Paris, 1969, p. 128, et ci-dessus, p. 146, n. 1.

2. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, X, 27 ; PLUTARQUE, *Non posse...*, 1102 C. CICÉRON, *N.D.*, I, 41, 115, mentionne également un livre sur la piété, mais il s'agit peut-être d'une partie du Περὶ ὁσιότητος cité par les autres sources, voir l'édition PEASE, p. 506-507. Les fragments du *De pietate* de PHILODÈME ont été édités par Th. GOMPERZ, *Herkulanische Studien*, II, Leipzig, 1866.

3. *Papyrus d'Oxyrhinchos*, 215, col. 2, 7 (cf. *Sitzungsberichte der königlichen Akademie zu Berlin*, 1916, p. 902-904) ; cf. FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux*, p. 98-101 ; sur l'auteur, voir l'article de W. SCHMID dans *Miscellanea... Rostagni*, Turin, 1963, p. 40-44.

4. PHILODÈME, *De pietate*, col. 74, p. 104 (GOMPERZ : fr. 59 ARRIGHETTI, 142 USENER), cf. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 92.



se conforment aux traditions et aux coutumes, tant qu'elles n'enjoignent pas de choses impies »[1]. Des témoignages attestent par ailleurs qu'Epicure célébrait les fêtes rituelles d'Athènes, comme les Anthestéries, et invitait ses disciples à en faire autant, « sans négliger les dieux, auteurs de tant de biens » ; qu'il était initié au moins aux mystères d'Eleusis ; qu'il reconnaissait les dieux individuels de la religion traditionnelle, et s'adressait peut-être directement à eux ; bref, qu'il s'est toujours fidèlement conformé à ses principes, en respectant scrupuleusement, dans sa conduite aussi bien que dans son enseignement, les usages religieux de sa patrie[2]. Dans sa biographie d'Epicure, Diogène Laërce ne craint pas d'affirmer avec emphase que « sa piété envers les dieux et son amour de la patrie sont au-dessus de toute expression »[3].

Le maintien des formes traditionnelles de la piété ne peut se concilier avec la critique épicurienne de toute religion, populaire ou philosophique, que par la définition d'un nouveau concept du divin : dans le système d'Epicure, la théologie prend une place essentielle. Pourtant, sa première démarche la rapproche apparemment de l'opinion commune, puisqu'il s'agit d'un appel à la notion évidente que tous les hommes détiennent sur l'existence des dieux. Selon l'Epicurien Velleius, c'est la nature elle-même qui a implanté dans notre esprit cette notion des dieux ; « y a-t-il en effet un peuple ou une espèce d'hommes, qui n'ait point, avant tout enseignement, une sorte de notion préalable des dieux

1. Col. 102, p. 120 (GOMPERZ).

2. Cf. PHILODÈME, *op. cit.*, col. 109, p. 127 (fr. 86 ARRIGHETTI, 169 USENER ; voir FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 88) ; col. 75, p. 105 (fr. 79 ARRIGHETTI, 157 USENER ; FESTUGIÈRE, *ibid.*, p. 89, n. 2) ; PLUTARQUE, *Adversus Colotem*, 1119 E ; PHILODÈME, *De vitiis*, I, col. 1, 11 sq. (JENSEN), voir RIST, *Epicurus*, p. 160, n. 1 ; *De pietate*, col. 100, p. 118 (GOMPERZ). Selon DRACHMANN, *Atheism in Pagan Antiquity*, p. 107, l'école épicurienne s'est montrée la plus orthodoxe de toutes les écoles philosophiques grecques. G. B. KERFERD, *Journal of Roman Studies*, 46 (1956), p. 177, insiste également sur le caractère « foncièrement religieux » de l'épicurisme.

3. X, 10 (trad. M. SOLOVINE).

appelée *prolepsis* par Epicure... ? »[1]. On reconnaît là l'argument du *consensus*, que nous avons déjà rencontré chez Aristote et Platon — bien que Velleius ait l'air d'en revendiquer le mérite pour Epicure[2]. En tout cas, l'argument sert aussi à justifier la forme anthropomorphique que la doctrine épicurienne attribue à l'être divin, en accord, cette fois, avec les croyances populaires, mais en opposition avec l'opinion de la majorité des philosophes, de Xénophane à Aristote et aux Stoïciens[3]. Toutes les apparitions divines, en effet, que l'on perçoit — par l'esprit, et non par les sens[4] — dans le sommeil ou à l'état de veille, n'ont jamais eu, chez aucun peuple, d'autre forme que la forme humaine[5]. Velleius ajoute un second argument, dont on trouve l'équivalent chez les Stoïciens — ce qui n'est peut-être pas une raison suffisante pour en contester l'authenticité[6] : la forme

1. CICÉRON, *N.D.*, I, 16, 43 (trad. BOYANCÉ).

2. *Ibid.* : « Solus enim vidit [sc. Epicurus] primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. » Il faut sans doute comprendre qu'Epicure a été le premier à expliquer *comment* la notion de dieu se forme naturellement dans l'esprit de l'homme. Cf. ci-dessus, p. 111. Comparer notamment 17, 44 (« de quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est ») avec ARISTOTE, *E.N.*, X, 2, 1173 *a* 1-2 (ci-dessus, p. 110, n. 4).

3. Cf. notamment XÉNOPHANE, B 14-16 D.-K. (ci-dessus, p. 22) ; ARISTOTE, *Métaphysique*, III, 2, 997 *b* 9-11 (ci-dessus, p. 115) ; voir aussi PHILODÈME, *De pietate*, col. 18, p. 85 (GOMPERZ), qui reproche aux Stoïciens d'avoir substitué des forces élémentaires (air, « souffles », éther) aux divinités anthropomorphes de la tradition.

4. Cf. AÉTIUS, I, 7, 34, et *scolie* à DIOGÈNE LAËRCE, X, 139 (fr. 355 USENER) : φησὶ τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητούς ; CICÉRON, *N.D.*, I, 19, 49 (« ... ut primum non sensu, sed mente cernatur [sc. natura deorum] »). Sur l'interprétation de ces textes et sur la question très controversée du mode de connaissance des dieux selon la doctrine épicurienne, voir KLEVE, *Gnosis Theon*, *passim*, et RIST, *Epicurus*, p. 143-144.

5. Cf. CICÉRON, *N.D.*, I, 18, 46.

6. Ainsi KLEVE, *op. cit.*, p. 102, n. 2. Cependant, le début du développement semble bien impliquer qu'il ne s'agit pas seulement d'un argument de circonstances : « Ac de forma quidem partim natura nos admonet, partim ratio docet » ; et de nouveau un peu plus bas : « Sed ne omnia revocentur ad primas notiones, ratio hoc idem ipsa declarat. » Le terme d' « argument esthétique », employé par Kleve, me semble trompeur ; il s'agit en fait d'un raisonnement qui vient doubler et compléter



humaine étant la plus belle pour un être vivant appartient nécessairement au plus parfait des vivants[1].

Mais la théologie épicurienne ne reculait pas devant une description beaucoup plus précise de la nature physique de l'être divin. Ainsi, elle reconnaissait l'existence de dieux mâles et femelles, s'accordant de nouveau, sur ce point, avec les représentations populaires plutôt qu'avec les conceptions des philosophes[2]. Cette différenciation sexuelle n'implique cependant pas que le corps divin était conçu comme identique ou même semblable au corps humain. Puisque la nature des dieux est trop subtile pour être perçue par les sens, elle ne peut avoir la structure compacte des choses tangibles[3]. Epicure en concluait que l'être divin n'est pas vraiment un être de chair, qu'on ne peut lui attribuer un « corps » que par analogie, ou encore qu'il faudrait plutôt parler à son sujet de « quelque chose qui ressemble à un corps », et de « quelque chose qui ressemble à du sang »[4]. Cette dernière formule fait naturellement penser au « sang immortel » qui, selon les poètes épiques, « coule dans les veines des divinités bienheureuses », et auquel on donnait le nom d'*ichôr*[5] : nouvelle coïncidence remarquable entre la théologie épicurienne et les conceptions traditionnelles. Bien

les données de l'expérience (cf. *De finibus*, I, 9, 30, cité par PEASE, p. 306). Cf. du reste LUCRÈCE, V, 126-145, et KLEVE lui-même, *op. cit.*, p. 37, et n. 4.

1. CICÉRON, *N.D.*, I, 18, 46-48. Comparer AÉTIUS, I, 6, 16 (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, p. 300, 33-37) ; mais l'argument, sous cette forme, ne peut être stoïcien. Voir ci-dessous, p. 183.

2. Cf. CICÉRON, *N.D.*, I, 34, 95 (et 33, 92) ; PHILODÈME, *De dis*, 3, col. 5, p. 22, 26-27 (DIELS), et fr. 78, p. 67-68. Noter le contraste avec Chrysippe chez PHILODÈME, *De pietate*, col. 12, p. 79 (GOMPERZ) : il n'y a point de dieux mâles ni femelles.

3. Cf. LUCRÈCE, V, 148-152 ; CICÉRON, *N.D.*, I, 19, 49 (« ... nec soliditate quadam... ut ea quae ille propter firmitatem στερέμνια appellat »).

4. Cf. PHILODÈME, *De dis*, fr. 6, 5-7, p. 45 (DIELS : fr. 18, 1 ARRIGHETTI) : κατ' ἀναλογίαν τι σῶμα ; *ibid.*, fr. 8, 5 sqq. (fr. 16, 1 ARRIGHETTI, 31 USENER), fr. 9 ; CICÉRON, *N.D.*, I, 18, 49 : « Nec tamen ea species corpus est sed quasi corpus, nec habet sanguinem, sed quasi sanguinem » ; 25, 71 ; 26, 73-27, 75.

5. Cf. *Iliade*, 5, 340.

entendu, les adversaires de l'épicurisme ne se privaient pas d'ironiser aux dépens de ces dieux « sans épaisseur ni activité », « diaphanes et traversés par le vent », qui ont besoin d'habiter entre deux mondes pour se mettre à l'abri et échapper à la destruction[1]. Car les « saintes demeures des dieux » doivent être aussi différentes des nôtres que le corps divin diffère du corps humain ; aussi ne sauraient-elles trouver place dans aucune partie de notre monde, mais sont nécessairement situées au-dehors, dans les « intermondes » où aucune intempérie, aucune cause de trouble ne peut les atteindre[2]. Enfin, le genre de vie des dieux doit correspondre à leur constitution physique. Il faut donc supposer qu'ils n'ont nul besoin de sommeil, mais sont éternellement en éveil, à l'abri de toute fatigue, et ne ressentant aucune espèce de besoin. On peut également préciser qu'ils doivent avoir des relations entre eux, et être capables de converser, car ils ne sauraient ressembler aux muets, tandis que d'autre part le commerce entre sages, même s'il n'est pas indispensable à leur bonheur, ne leur en procure pas moins un plaisir indicible ; et les Epicuriens ne craignaient même pas d'ajouter que le langage des dieux doit être le grec ou une langue approchante, puisque la sagesse est chose grecque[3]...

Ainsi, malgré la condamnation prononcée par Epicure contre les « croyances de la foule » et les mythes propagés par les poètes, sa théologie se révèle, en définitive, beaucoup plus proche de la religion traditionnelle que des conceptions des philosophes : ce n'est pas sans quelque raison que, dès l'Antiquité, certains adversaires en soulignaient le caractère « mythique », et qu'aujourd'hui on a pu y voir une

1. Cf. CICÉRON, *N.D.*, II, 23, 59 (« monogrammos deos et nihil agentes ») ; *De divinatione*, II, 17, 40 (« deos... perlucidos et perflabilis »).
2. Cf. LUCRÈCE, V, 146-147 et 153-154 ; III, 18-22 ; SÉNÈQUE, *De beneficiis*, IV, 19, 2.
3. Cf. PHILODÈME, *De dis*, 3, col. 12, 18-19, p. 34 ; fr. 77, p. 67 ; col. 8, 20 sq., p. 26 ; col. 13, 36-14, 13, p. 36-37 (DIELS ; fr. 356 USENER).



transposition philosophique de la religion olympienne[1].

On en trouverait une intéressante confirmation en comparant l'attitude des Epicuriens et des autres philosophes sur la question du nombre des dieux. Alors qu'une tendance au monothéisme s'est manifestée souvent et avec une force croissante dans la philosophie grecque, surtout à partir de l'époque hellénistique[2], Epicure et son école se rallient sans réserve, pour leur part, à la tradition du polythéisme hellénique. Dans un passage de son livre *Sur la piété*, Philodème reproche expressément aux Stoïciens de préférer un dieu unique aux dieux multiples de la foule, et de ne pas reconnaître « tous ceux que la commune tradition (ἡ κοινὴ φήμη) nous a transmis ». Au contraire, les Epicuriens ne se contentent pas d'admettre les dieux de tous les Grecs, ils en ajoutent encore bien d'autres. Et après avoir fait un mérite à son école de reconnaître les dieux « que tous vénèrent », l'Epicurien conclut, à l'adresse des Stoïciens : « Si bien que, pour ma part, je n'hésiterais pas à dire que ces gens-là commettent une faute plus grave encore que Diagoras »[3]. Mais ce recours à l'opinion courante semble avoir eu surtout, en l'occurrence, la valeur d'une confirmation : ce sont des raisons philosophiques qui justifient, pour Epicure, la doctrine du polythéisme, plus précisément c'est la loi d' « isonomie », exposée par Velleius chez Cicéron : chaque chose, dans l'univers, doit avoir son exacte contrepartie quelque part, en vertu d'une loi d'équilibre qui impose une répartition égale de toutes les composantes du monde. En application de cette loi générale, on peut poser

1. Cf. SEXTUS, *Adv. math.*, IX, 178 (fr. 357 USENER) : les dieux doivent pouvoir parler, selon la notion commune que l'on a d'eux ; ils ont donc les organes nécessaires à la parole, poumons, trachée artère, langue, bouche ; τοῦτο δὲ ἄτοπον καὶ ἐγγὺς τῆς Ἐπικούρου μυθολογίας ; W. SCHMID, Götter und Menschen in der Theologie Epikurs, *Rheinisches Museum*, 94 (1951), p. 154 sq. ; N. W. DE WITT, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, 1954, p. 261.
2. Cf. ANTISTHÈNE, fr. 39 (ci-dessus, p. 140), et voir NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, II², p. 569-578.
3. Col. 17, p. 84 (GOMPERZ).

en principe qu'à la multitude des êtres mortels doit correspondre une multitude égale d'immortels, et que les forces de conservation doivent équilibrer dans le monde les forces de destruction[1]. Les principes de la physique atomiste s'accordent donc parfaitement, sur ce point, avec les croyances de la religion grecque traditionnelle.

Sur la nature morale de la divinité, enfin, la théologie épicurienne se réfère une fois de plus à l'opinion courante : « La divinité est un être vivant impérissable et bienheureux, ainsi que le suggère l'idée commune... »[2]. Philodème oppose de nouveau, sur ce point, la position des Epicuriens à celle des Stoïciens ; ceux-ci admettent en effet comme divinités des êtres engendrés et corruptibles, « alors que nous soutenons, quant à nous, en accord avec la totalité des hommes (τοῖς πᾶσιν ἀκολούθως), que les dieux sont éternels et incorruptibles »[3]. Et pourtant, cet accord avec le sens commun a de nouveau quelque chose de trompeur. Car ces caractères traditionnels de la divinité, loin de représenter pour les Epicuriens des évidences simples, admises sans examen, posent à leur théologie les problèmes les plus redoutables qu'elle ait eu à résoudre[4]. Au moment de les aborder, dans le traité de Cicéron, Velleius s'excuse auprès de ses auditeurs de la subtilité des solutions qu'y avait apportées Epicure, et annonce qu'il les traitera plus brièvement qu'il ne serait nécessaire[5]. Chez les modernes, en revanche, aucune partie de la doctrine n'a suscité plus de recherches et de controverses, dans le détail desquelles il n'est pas possible d'entrer ici. La difficulté principale était de concilier le dogme de l'immortalité divine avec les principes de l'atomisme. Schématiquement, la solution retenue par Epicure semble avoir été de concevoir cette immortalité non comme un état passif ou une qualité statique, mais comme le résultat d'un processus dynamique de renouvellement perpétuel : l'immortalité des dieux épicuriens n'est pas donnée une fois pour toutes, pourrait-on dire, mais en quelque sorte éternellement conquise[1]. On s'est demandé, d'autre part, si ces dieux étaient seulement immortels — ce qui n'exclut pas une origine temporelle, comme pour les dieux des anciennes théogonies — ou également éternels, comme semble l'indiquer un texte doxographique[2]. Les documents épicuriens ne fournissent pas une réponse directe à la question, et les doxographes n'ont pas toujours fait la distinction entre « éternel » (ἀΐδιος) et « incorruptible » (ἄφθαρτος)[3]. Mais, dans sa critique de la théologie mythique, Velleius reproche expressément aux poètes d'avoir représenté la naissance *(ortus)* aussi bien que la mort *(interitus)* d'êtres divins[4], ce qui semble bien impliquer que pour Epicure les dieux n'étaient pas plus soumis à la première qu'à la seconde. Autre problème délicat : les dieux d'Epicure étaient-ils tous de même nature, ou bien faut-il ajouter foi au texte, isolé et obscur, qui affirme qu'il en distinguait deux espèces, les uns existant individuellement (κατ' ἀριθμόν), les autres « sous une forme semblable » (κατὰ

1. *N.D.*, I, 20, 50 ; 39, 109. Cf. LUCRÈCE, II, 533-580, et voir BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, p. 461-467.
2. DIOGÈNE LAËRCE, X, 123 *(Lettre à Ménécée)*, trad. BOYANCÉ ; cf. *ibid.*, 139 (*Pensées maîtresses*, 1) ; CICÉRON, *N.D.*, I, 17, 45 (« deos beatos et immortales... aeternos et beatos »), etc.
3. *De pietate*, col. 19, p. 86 (GOMPERZ).
4. Cf. SCHMID, Epikur, col. 735 sq. ; RIST, *Epicurus*, p. 154-155.
5. *N.D.*, I, 19, 49.



1. Cf. notamment CICÉRON, *N.D.*, I, 19, 49 (« nec ad numerum »), et 50 (« isonomie ») ; *scolie* à DIOGÈNE LAËRCE, X, 139 (fr. 355 USENER) ; LUCRÈCE, V, 1176 ; *ibid.*, III, 23 ; PHILODÈME, *De dis*, 3, fr. 82, p. 13 (DIELS) ; ORIGÈNE, *Contre Celse*, IV, 14, et voir SCHMID, Epikur, col. 736-737 ; K. KLEVE, Die Unvergänglichkeit der Götter im Epikureismus, *Symbolae Osloenses*, 36 (1960), p. 116-126 ; RIST, *Epicurus*, p. 142, 144-145, 149 sq.
2. HIPPOLYTE, *Refutatio*, I, 22 (fr. 359 USENER) : τὸν θεὸν ἀίδιον καὶ ἄφθαρτον, cf. RIST, *op. cit.*, p. 151-152. SEXTUS EMPIRICUS confirme d'ailleurs l'indication d'Hippolyte dans un passage (*Adv. math.*, IX, 45) où il s'agit sûrement de la doctrine épicurienne (cf. ci-dessus, p. 150, n. 1), bien qu'il n'ait pas été retenu dans le recueil d'Usener.
3. Cf. notamment CICÉRON, *N.D.*, I, 17, 45 (ci-dessus p. 162, n. 2).
4. 16, 42 (ci-dessus, p. 147).

ὁμοείδειαν)[1] ? Ici encore, il faut se contenter d'indiquer ce qui paraît la solution la plus raisonnable du problème probablement le plus difficile qui se soit jamais posé aux historiens de l'épicurisme. Si Epicure avait vraiment distingué deux catégories de dieux, on a peine à croire que ses adversaires auraient laissé passer l'occasion de lui retourner la critique dont il faisait le plus volontiers usage contre la théologie des autres philosophes[2]. Il semble donc qu'il ait voulu plutôt distinguer deux catégories de *simulacres* divins, dont les uns nous feraient connaître des dieux individuellement distincts (par exemple Zeus), les autres des groupes de dieux de même espèce ou de « forme semblable » (par exemple les Grâces) ; tous les dieux auraient ainsi une *existence* individuelle, mais tous ne seraient pas *connus* individuellement[3].

De l'incorruptibilité et de la félicité peuvent se déduire les autres caractères de la nature divine. Le principe d'une saine théologie, selon Epicure, doit être en effet d'éviter de conférer à la divinité rien qui soit en opposition avec son immortalité ou incompatible avec sa béatitude, mais de lui attribuer, au contraire, tout ce qui est susceptible de préserver l'une et l'autre[4]. Et comme l'absence d'occupations, de soucis et de sentiments, quels qu'ils soient, est la

1. *Scolie* à DIOGÈNE LAËRCE, X, 139 (fr. 355 USENER).
2. Voir l'exposé de Velleius chez CICÉRON, notamment 12, 29 (Démocrite : « tum... tum... ») ; 30 (« Platonis inconstantia ») ; 31 (Socrate : « modo... tum... ») ; 13, 33 (Aristote : « modo... modo... ») ; 35 (« Theophrasti inconstantia ») ; 14, 37 (Cléanthe : « tum... tum... ») ; 15, 38 (Chrysippe : « tum... tum... »).
3. Cf. G. ARRIGHETTI, *Epicuro, Opere*, Turin, 1967, p. 196-198 ; en sens contraire RIST, *Epicurus*, p. 145, 172-174. Voir aussi BLOCH (ci-dessus, p. 156, n. 1), p. 129-130. Un argument en faveur de l'interprétation défendue ci-dessus est que si, en vertu de la loi d' « isonomie », les immortels doivent être innombrables, il faut bien expliquer *pourquoi* les hommes n'en connaissent qu'un nombre relativement limité (cf. la phrase de Philodème citée ci-dessus, p. 161 : « Nous ne reconnaissons pas seulement les dieux dont parlent tous les Grecs, *mais nous disons qu'il y en a bien davantage* »).
4. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, X, 123 *(Lettre à Ménécée)*.



condition de la félicité, il en résulte que la divinité doit être exempte de toute charge, qu'elle ne saurait ni éprouver ni causer d'embarras à quiconque, ni prendre, assurément, le moindre intérêt aux affaires humaines, dont elle est nécessairement « tout à fait détachée »[1]. C'est pourquoi les Epicuriens ont dû inventer l'antonyme du nom de la providence, pour désigner cet attribut essentiel, à leurs yeux, de la divinité (ἀπρονοησία)[2]. Ainsi, les traits qui caractérisent la condition divine sont la disposition de toute espèce de biens, l'absence de tout besoin, de toute activité laborieuse, de tout effort, la jouissance procurée par une sagesse et une vertu parfaites, accompagnée de la certitude que ces plaisirs indicibles n'auront pas de fin[3].

Cette théologie nouvelle commande une piété nouvelle, dont la règle principale est résumée dans un passage du *De pietate* de Philodème : il faut sacrifier pieusement et selon les règles (ὁσίως καὶ καλῶς), et tout faire en conformité avec les coutumes, sans nous laisser bouleverser par ce que peuvent penser les gens sur les êtres les meilleurs et les plus dignes de respect qui soient[4]. La religion épicurienne se définit donc, une fois de plus, par opposition avec celle de la foule. Cependant, si différente qu'elle soit de la piété populaire, l'attitude épicurienne à l'égard de la religion n'est pas dictée par des considérations de conformisme social. Philodème précise au contraire qu'Epicure observait tous les usages religieux et recommandait à ses disciples d'en faire autant « non pas seulement à cause des lois, mais pour

1. Cf. ci-dessus, p. 152, avec la n. 4, et DIOGÈNE LAËRCE, X, 97 *(Lettre à Pythoclès)* : ἀλειτούργητος... ἐν πάσῃ μακαριότητι ; *Pensées maîtresses*, 1 ; LUCRÈCE, II, 646-651.
2. Cf. ALEXANDRE D'APHRODISE, *De fato*, 31, p. 203, 11 (BRUNS), et LUCIEN, *La double accusation*, 2 (fr. 368 USENER), voir BAILEY, *Greek Atomists*, p. 476. Cependant, Epicure a peut-être attribué aux dieux une sorte de bienveillance (εὐμένεια), de nature purement passive, cf. RIST, *op. cit.*, p. 160-161.
3. Cf. CICÉRON, *N.D.*, I, 19, 51 (fr. 352, p. 235, 15 sqq. USENER).
4. Col. 108, p. 126 (GOMPERZ ; fr. 105 ARRIGHETTI, 387 USENER).

des raisons naturelles » (οὐ μόνον διὰ τοὺς νόμους, ἀλλὰ καὶ διὰ φυσικὰς αἰτίας)[1]. De plus, l'hommage aux dieux n'est pas seulement « naturel », mais aussi totalement désintéressé, s'il est vrai que ni les dieux ni les hommes ne peuvent en tirer aucun bénéfice[2] : il faut prier les dieux non pas dans l'idée qu'ils seraient irrités ou chagrinés si nous ne le faisions pas, mais simplement pour tenir compte de la notion que nous avons de ces natures si supérieures par la puissance et l'excellence[3]. Epicure retrouve ainsi la conception d'un culte purement spirituel, dans lequel les rites et cérémonies traditionnels ne représentent qu'un aspect secondaire et pour ainsi dire symbolique de l'hommage rendu par le fidèle à son dieu, tandis que l'élément essentiel est constitué par les « notions pieuses », les « opinions pures et saintes » que l'homme vraiment sage doit professer sur la nature divine pour en comprendre la grandeur et la majesté[4]. La description de la véritable piété, chez Lucrèce, fait écho

1. Cette phrase suffirait à faire justice des accusations d'hypocrisie ou d'opportunisme complaisamment répétées contre la religion épicurienne dans l'Antiquité ; cf. notamment Poseidonios chez CICÉRON, *N.D.*, I, 44, 123 (fr. 22 *a* EDELSTEIN-KIDD) ; 33, 85 ; III, 1, 3 ; PHILODÈME, *De pietate*, p. 94 et 108 (GOMPERZ) ; PLUTARQUE, *Non posse...*, 1102 B ; *Adversus Colotem*, 1112 C ; EUSÈBE, *Préparation évangélique*, XIV, 27, 11 et XV, 5, 12, etc. Voir R. WESTMAN, *Plutarch gegen Kolotes*, Helsinki, 1955, p. 199-200.

2. Cf. PHILODÈME, *De musica*, IV, col. 4, p. 66 (KEMKE ; fr. 386, p. 258, 11-13 USENER) ; LACTANCE, *Institutions divines*, VII, 5, 7 (fr. 371, p. 250, 14-15 USENER).

3. PHILODÈME, *De pietate*, col. 110, p. 126 (GOMPERZ ; fr. 124 ARRIGHETTI, 13 USENER) ; cf. SÉNÈQUE, *De beneficiis*, IV, 19, 4 ; *Papyrus d'Oxyrhinchos*, 215 (ci-dessus, p. 156, n. 3), trad. FESTUGIÈRE, p. 99. Sur la conception épicurienne de la prière, voir G. D. HADZSITS, Significance of Worship and Prayer among the Epicureans, *Transactions of the American Philological Association*, 39 (1908), p. 73-88 ; SCHMID, Epikur, col. 732.

4. Cf. PHILODÈME, *De musica*, IV, col. 4, p. 66 (KEMKE ; fr. 386, p. 258, 13-14 USENER) — suite du texte cité ci-dessus : ... τὸ δαιμόνιον τιμᾶν... μάλιστα μὲν ὁσίαις ὑπολήψεσιν, ἔπειτα δὲ καὶ τοῖς κατὰ τὸ πάτριον παραδεδομένοις ἑκάστῳ τῶν κατὰ μέρος (comparer THÉOPHRASTE, *De pietate*, fr. 8, 18-22, ci-dessus, p. 132) ; *De pietate*, col. 76, p. 106 (GOMPERZ ; fr. 386 USENER) : πάντα γὰρ σοφὸν καθαρὰς καὶ ἁγνὰς δόξας ἔχειν περὶ τοῦ θείου καὶ μεγάλην τε καὶ σεμνὴν ὑπειληφέναι ταύτην τὴν φύσιν.



d'une manière frappante aux conceptions exposées par Théophraste sur le même sujet : « La piété, ce n'est point se montrer à tout instant couvert d'un voile et tourné vers une pierre, et s'approcher de tous les autels ; ce n'est point se pencher jusqu'à terre en se prosternant, et tenir la paume de ses mains ouvertes en face des sanctuaires divins ; ce n'est point inonder les autels du sang des animaux, ou lier sans cesse des vœux à d'autres vœux ; mais c'est plutôt pouvoir tout regarder d'un esprit sans trouble »[1].

Autre concordance remarquable entre la conception épicurienne de la piété et celle que nous avons déjà rencontrée chez d'autres philosophes : comme Platon, Epicure est convaincu que l'on ne peut corrompre les dieux par des prières et des offrandes, comme s'ils devaient être « retenus par le tribut qu'on leur porte » ; rien de plus erroné que d'imaginer que si l'on a commis quelque mauvaise action l'on va pouvoir apaiser le dieu « par le sacrifice de milliers de bœufs »[2]. Les Epicuriens reprennent même une idée où l'on peut voir une des expressions les plus caractéristiques de la religiosité platonicienne : la participation de l'impie au culte des dieux et aux cérémonies religieuses, loin de lui valoir les avantages qu'il en escompte, tourne finalement à son détriment, car si les dieux sont pour les bons la source des plus grands profits, pour les méchants, inversement, ils sont la cause des pires dommages[3]. Corrélativement, pour Epicure comme pour Platon, la véritable sagesse se définira comme imitation de Dieu : « ... le sage admire la nature des dieux et leur condition, il s'efforce de s'en rapprocher, il aspire pour ainsi dire à la toucher, à vivre avec elle, il

1. V, 1198-1203 (trad. ERNOUT).

2. Cf. *Papyrus d'Oxyrhinchos*, 215, FESTUGIÈRE *(Epicure et ses dieux)*, p. 100. Comparer PLATON, *Rép.*, II, 365 *e* ; *Lois*, X, 885 *b*, 905 *d*, 909 *b*, ci-dessus, p. 81 et 96.

3. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, X, 124 *(Lettre à Ménécée)*, ci-dessus, p. 147, n. 3 ; LUCRÈCE, VI, 68-78, et comparer PLATON, *Lois*, IV, 716 *d*-717 *a* (ci-dessus, p. 96). Voir SCHMID, Götter und Menschen in der Theologie Epikurs, p. 97-126.

nomme les sages amis des dieux et les dieux amis des sages »[1].

Partie d'une critique destructive des « croyances de la foule » et de la religion des philosophes, la philosophie épicurienne de la religion aboutit ainsi à une conception épurée et idéalisée de la piété, qui se révèle étroitement parallèle à celle de philosophes qui ont précédé Epicure, en particulier Platon. Cette concordance ne peut manifestement pas être le fait du hasard. En reprenant les thèmes les plus caractéristiques de la philosophie religieuse de ses prédécesseurs, en imitant jusqu'à leur langage, Epicure ne peut avoir eu qu'un but : se poser en rival de ces philosophes si sévèrement critiqués, démontrer indirectement que la piété définie par eux n'est accessible, en vérité, qu'à celui qui se conforme aux principes de la philosophie épicurienne. La véritable religion, en somme, c'est la sagesse d'Epicure, qui conserve tout ce qui était valable dans les croyances traditionnelles comme dans les conceptions des philosophes, tout en écartant les scories et les impuretés qui en altéraient la valeur.

Là se trouve sans doute l'explication du paradoxe auquel ne peut manquer de se heurter toute étude de la religion épicurienne : comment la doctrine de ce que l'on a appelé « la plus orthodoxe de toutes les écoles philosophiques de la Grèce » a-t-elle pu passer si généralement dans l'Antiquité pour irréligieuse, au point qu' « épicurisme » est rapidement devenu synonyme d' « athéisme », tandis qu'Epicure lui-même était tenu pour un « initiateur d'impiété »[2] ? Les préjugés, la mauvaise foi des adversaires de l'épicurisme

1. PHILODÈME, *De dis*, 3, col. 1, 14-18, p. 16 (DIELS ; fr. 386 USENER), trad. FESTUGIÈRE, *ibid.*, p. 98. Comparer notamment PLATON, *Philèbe*, 39 *e*, et ARISTOTE, *E.N.*, VIII, 12, 1162 *a* 4-6, ci-dessus, p. 122, et voir SCHMID, *op. cit.*, p. 127-140. Cf. aussi DIOGÈNE LAËRCE, X, 135 *(Lettre à Ménécée)* : celui qui médite les maximes de la philosophie épicurienne vivra comme un dieu parmi les hommes, et n'aura plus rien de mortel, puisqu'il possédera les biens des immortels ; DIOGÈNE D'OINOANDA, fr. 52, col. 4 (CHILTON ; fr. 63 WILLIAM ; EPICURE, fr. 65 ARRIGHETTI).

2. Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, I, 1 (ἀθεότητος κατάρχων), et SCHMID, Epikur, col. 782.



n'expliquent pas tout, car le contraste n'apparaît pas seulement dans les jugements portés de l'extérieur sur la doctrine, mais à l'intérieur même de celle-ci : comment la philosophie religieuse des Epicuriens peut-elle à la fois se réclamer avec insistance de la « commune tradition », de l'accord universel de tous les hommes, et récuser radicalement les « croyances de la foule » ? Les adversaires n'ont évidemment pas manqué de relever cette « contradiction ». Ainsi Plutarque observe que nul ne mérite autant que les Epicuriens eux-mêmes le reproche qu'ils adressent constamment aux autres de « bouleverser les croyances établies » et de « faire fi de l'évidence », puisqu'ils osent nier que le Soleil et la Lune, auxquels tous les hommes adressent sacrifices et prières et que tous vénèrent, sont des êtres animés[1].

Cependant, loin de témoigner d'une simple inconséquence dans l'appréciation de l'opinion commune, cette attitude apparaît comme parfaitement délibérée. Tout en faisant appel à la claire notion que les hommes ont des dieux, Epicure soutient en effet que « les affirmations de la foule au sujet des dieux ne sont pas des concepts, mais des opinions erronées »[2]. Et Velleius, de son côté, dans le paragraphe même où il se réfère à la représentation imprimée par la nature elle-même dans l'âme des hommes, « sans laquelle rien ne peut être compris, étudié, discuté », dénonce avec force les opinions du vulgaire, qui se signalent à la fois par leur extrême inconséquence et leur éloignement de la vérité[3]. L'explication de cet état de choses est évidemment que, pour Epicure comme pour Aristote, il y a dans

1. *Adversus Colotem*, 1123 A (fr. 342 USENER) ; cf. LUCRÈCE, V, 114. Sur la polémique épicurienne contre la théologie astrale de Platon et Aristote, voir FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux*, p. 102-121.

2. DIOGÈNE LAËRCE, X, 124 *(Lettre à Ménécée)* : οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις, trad. BOYANCÉ.

3. CICÉRON, *N.D.*, I, 16, 43 (trad. BOYANCÉ). Sur la position épicurienne à l'égard du *consensus*, voir KLEVE, *Gnosis Theon*, p. 100, avec les n. 3, 4 et 6.

les croyances populaires un fond de vérité qu'il s'agit de dégager des éléments mythiques qui sont venus s'y ajouter au cours des âges[1]. Et de cette conviction Epicure tire, en fait, la même conséquence qu'Aristote : les croyances populaires doivent être vraies dans la mesure où elles s'accordent avec les dogmes de la philosophie. Naturellement, Epicure prétendait fonder rationnellement la distinction entre « concepts » et « opinions erronées ». Mais, dans la pratique, la discrimination se faisait en fonction des convictions déjà acquises et de la doctrine déjà élaborée par le philosophe, comme celui-ci le reconnaît du reste sans difficulté[2]. Cela signifie que pour Epicure comme pour d'autres philosophes le *consensus*, loin d'avoir une valeur absolue, n'est même pas un critère objectif, mais est considéré plutôt, en fait sinon en droit, comme un argument auquel on recourt *a posteriori* pour étayer une conviction déjà formée. Il en résulte évidemment que ce qui est « concept » pour les uns apparaît aux autres comme « opinion erronée » ; ainsi, Platon et Aristote fondaient la croyance en la divinité des astres sur le consentement universel, alors que pour Epicure cette croyance est totalement erronée ; parallèlement, Epicure tient la providence pour un mythe, tandis que les Stoïciens proclament à grands cris qu'il bouleverse ainsi la prénotion que nous avons des dieux[3].

Mais la référence à l'opinion commune a chez Epicure une signification plus profonde : elle témoigne avant tout du désir, plus marqué chez lui, sans doute, que chez aucun autre philosophe grec, de ne pas se couper de la religion traditionnelle. Rien n'est plus absurde, nous l'avons vu,

1. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, XII, 8, 1074 *b* 1-5 (ci-dessus, p. 114-115).
2. Cf. fr. 31, 26 (ARRIGHETTI), et LUCRÈCE, IV, 805 (l'âme voit ce qu'elle souhaite voir), avec le commentaire de KLEVE, *op. cit.*, p. 113 : le choix entre les images qui se présentent à l'esprit repose sur un acte de la volonté et sur les opinions que nous avons déjà acquises.
3. Cf. PLUTARQUE, *De communibus notitiis*, 1075 E (fr. 368, p. 248, 11-14 USENER).



que de suspecter la sincérité de la foi épicurienne. Mais, en même temps, on ne peut pas ne pas être frappé par ce qu'il y a de gratuit, pour ainsi dire, dans cette foi. En théorie, il semble en effet possible d'imaginer une philosophie épicurienne dans laquelle les dieux, étrangers à notre monde, tiendraient une place infiniment plus réduite. Mais, en fait, rien ne serait plus dangereux que de minimiser la part de l'élément religieux dans cette philosophie, sous prétexte qu'il ne semble pas pouvoir se rattacher directement aux principes de la doctrine. Il est clair, en effet, que la part faite à la religion dans l'épicurisme ne s'explique pas par les principes théoriques de cette philosophie, mais par le fait qu'elle entendait se substituer à la religion existante au moment même où celle-ci devait répondre à des besoins spirituels accrus. L'épicurisme pourrait être défini, à cet égard, comme « une doctrine rationnelle qui se servirait de moyens d'expression religieux pour traduire sa revendication d'absolu »[1]. C'est sans doute là qu'il faut chercher l'origine d'un état de choses qui a souvent scandalisé les anciens et déconcerté les modernes : la constitution de l'école épicurienne en une communauté religieuse, dans laquelle le culte du fondateur et de ses plus proches disciples a pris des proportions jusqu'alors inconnues dans les écoles philosophiques de la Grèce[2]. Cette transformation d'une association de philosophes en une véritable Eglise, avec ses rites, ses fêtes, son calendrier et ses saints, s'explique mieux si l'on comprend que la philosophie d'Epicure a assumé le rôle de l'ancienne religion. Aussi peut-on conclure que si l'épicurisme a tendu, plus encore que le platonisme et l'aristotélisme, à absorber la religion traditionnelle, il en a été influencé, d'autre part, à un bien plus haut degré. C'est pourquoi cette philosophie de la religion nous apparaît aussi, et peut-être d'abord, sous l'aspect d'une religion philosophique[3].

1. Cf. SCHMID, Epikur, col. 747.
2. Cf. SCHMID, *ibid.*, col. 746-755.
3. Cf. DE WITT, *Epicurus*, p. 353 (« half philosophy and half religion »).

CHAPITRE VI

# La religion des Stoïciens

Il est banal de constater le caractère profondément religieux de la philosophie stoïcienne. Aucune de celles qui l'ont précédée n'est aussi intimement liée avec la religion : « Le stoïcisme n'est pas seulement un système philosophique, mais un système religieux »[1]. Et d'abord, par la place qu'il reconnaissait à la théologie dans l'ensemble du système. Chrysippe, en particulier, considérait cette partie de la doctrine comme la dernière et la plus importante, comme le couronnement, pour ainsi dire, de la philosophie tout entière, et expliquait par là que son enseignement fût comparé à une initiation religieuse, réservée à ceux qui ont acquis un parfait contrôle d'eux-mêmes et sont capables de ne pas divulguer aux profanes la révélation qui leur est faite[2]. En même temps, la position de l'école stoïcienne par rapport à la religion traditionnelle en fait la plus importante, de loin, des écoles philosophiques grecques pour l'histoire des idées religieuses de l'hellénisme[3]. Dès le début de leur

1. ZELLER-WELLMANN, *Phil. der Griechen*, III, 1, p. 318-319 ; O. KERN, *Die Religion der Griechen*, III, Berlin, 1938, p. 97.
2. Cf. PLUTARQUE, *De Stoicorum repugnantiis*, 1035 B (*Stoicorum Veterum Fragmenta* — *S.V.F.* —, II, 42) : διὸ καὶ τελετὰς <προσ>ηγόρευσαν τὰς τούτων παραδόσεις (sur l'emploi de τελεταί, voir P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937, p. 42 sq., 49, n. 2) ; *Etymologicum Magnum*, s. v. τελετή (*S.V.F.*, II, 1008). Cf. *S.V.F.*, I, 538 (Cléanthe).
3. Cf. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, II², p. 257.



histoire, les Stoïciens se sont posés en défenseurs de la religion contre ses adversaires, réels ou supposés, tels les Epicuriens. Selon Plutarque, les principales cibles de la polémique de Chrysippe étaient Epicure et ceux qui nient la providence, et un autre passage nous apprend que dans tous leurs écrits les Stoïciens ne cessaient de « pousser les hauts cris » contre Epicure, accusé de bouleverser la prénotion que nous avons des dieux en supprimant la providence[1]. De Cléanthe, second scolarque de l'Ecole, on rapporte qu'il voulait faire intenter un procès d'impiété contre l'astronome Aristarque de Samos, coupable, à ses yeux, de « toucher au foyer du monde » en soutenant sa théorie du double mouvement de la Terre[2] — attitude qui n'est pas sans rappeler celle de Platon au dixième livre des *Lois*[3].

Pourtant, la critique des croyances et de la piété populaires ne semble pas avoir été moins vive chez les Stoïciens que chez leurs prédécesseurs. Contre la mythologie classique, en particulier, on retrouve sous la plume des auteurs stoïciens les arguments devenus traditionnels, et un peu émoussés, depuis Xénophane. Ainsi Sénèque dénonce une fois de plus les « inepties » ou la « folie » des poètes, qui n'hésitent pas à prêter à leur Jupiter toutes sortes de turpitudes, adultères ou enlèvements, actes de cruauté ou d'injustice, voire attentat contre son propre père[4]. Et le même auteur note, après Platon, que l'inconvénient le plus grave de ces fables extravagantes est d'alimenter et de justifier les errements humains, d'encourager le mal en lui donnant l'excuse de l'exemple divin[5].

1. *De Stoic. rep.*, 1051 D (*S.V.F.*, II, 1115) ; *De communibus notitiis adversus Stoicos*, 1075 E (*S.V.F.*, II, 1126).
2. Cf. PLUTARQUE, *De facie in orbe lunae*, 923 A (*S.V.F.*, I, 500), et DIOGÈNE LAËRCE, VII, 174 (*S.V.F.*, I, 481, p. 107, 2).
3. Voir notamment 907 *d-e*.
4. Cf. *De vita beata*, 26, 6 ; *De brevitate vitae*, 16, 5 ; LACTANCE, *Inst. div.*, I, 16, 10 (SÉNÈQUE, fr. 119 HAASE).
5. Comparer surtout *De brev. vitae*, *l. c.* (« ... dare morbo exemplo divinitatis excusatam licentiam »), avec PLATON, *Rép.*, II, 378 *b* 3-5; *Lois*, XII, 941 *b* (ci-dessus, p. 80).

FACULTÉ DE THÉOLOGIE
SÉMINAIRE DE DOGME

Plus précisément, cette critique prend la double forme qu'elle avait déjà chez Xénophane. Dans le traité de Cicéron *Sur la nature des dieux*, Balbus, porte-parole du stoïcisme, évoque la multitude des dieux traditionnels qui, « revêtus de la forme humaine, ont fourni aux poètes la matière de leurs fables, tout en remplissant la vie humaine de toutes sortes de superstitions » ; aussi tout l'effort des premiers maîtres du Portique a-t-il consisté à donner une explication satisfaisante de ces « fables impies », tel le récit de la mutilation du dieu du ciel par son fils et de l'emprisonnement de ce dernier par son propre fils Jupiter[1]. Autrement dit, tout ce qu'on raconte des dieux traditionnels n'est que fictions mensongères[2], sources de croyances fausses, d'erreurs qui troublent l'esprit et de superstitions que l'on dirait tout juste bonnes pour de vieilles femmes. D'un côté, en effet, on nous décrit en détail la forme des dieux, leur âge, leur vêtement ou leur parure, leurs origines, aussi, leurs alliances et liens de parenté, bref, tous les traits qui les mesurent à la norme de la faiblesse humaine[3]. Par ailleurs, on les représente accessibles à toutes les passions, désirs, chagrins et colères ; même la guerre ne leur est pas étrangère, comme on le voit chez Homère, quand ils prennent parti pour l'une ou l'autre armée, ou dans les récits sur les combats avec les Titans et les Géants[4]. Tous ces récits, et les croyances qui s'y rattachent, doivent être jugés parfaitement absurdes, futiles et inconsistants[5].

1. II, 24, 63-64 (*S.V.F.*, II, 1067). Comparer PLATON, *Euthyphron*, 5 *e*-6 *a* ; *Rép.*, II, 377 *e* ; ci-dessus, p. 79-80.
2. Cf. *N.D.*, II, 28, 70 (« ... commenticios et fictos deos ») ; PLATON, *Rép.*, II, 377 *d* 5-6 : μύθους... ψευδεῖς.
3. Comparer XÉNOPHANE, B 14 D.-K., et voir W. JAEGER, Xenophanes and the Beginnings of Natural Theology, *The Albert Schweitzer Jubilee Book*, Cambridge (Mass.), 1946, p. 414.
4. Cf. XÉNOPHANE, B 1, 21-24 D.-K. ; PLATON, *Euthyphron*, 6 *b-c* ; *Rép.*, II, 378 *c* ; Velleius chez CICÉRON, *N.D.*, I, 16, 42, ci-dessus, p. 25, 67-68, 79-80, 83.
5. *N.D.*, II, 28, 70 : « Haec et dicuntur et creduntur stultissime et plena sunt futtilitatis summaeque levitatis. » Cf. JAEGER, *A la naissance de la théologie*, p. 229, n. 53.



Il apparaît donc que les Stoïciens ne se contentaient pas de dénoncer l'impiété des fables de la mythologie classique, ils insistaient tout autant sur l'irrationalité des représentations anthropomorphiques habituelles de la divinité. Il est frappant de constater qu'ils sont donc les premiers à avoir réuni de nouveau les deux critiques fondamentales de Xénophane contre la théologie traditionnelle, alors que les autres philosophes (Platon, Aristote, Epicure) se sont montrés généralement enclins à privilégier l'une au détriment de l'autre[1]. La conclusion qu'ils semblent en avoir tirée est une condamnation des croyances populaires qui prend parfois des accents presque aussi sévères que chez les Epicuriens. Dans son traité *De la superstition*, dont saint Augustin nous a conservé plusieurs fragments, Sénèque évoquait, à l'instar de Balbus, « cette tourbe mal connue de dieux que, depuis tant de siècles, une longue superstition a grossie », avant de conclure : « Rendons-leur un culte, mais en nous souvenant que ce culte s'adresse à la tradition, non à la vérité »[2], propos qu'aurait pu contresigner un Critias ou quelque autre agnostique, tel l'Académicien Cotta mis en scène par Cicéron dans le *De natura deorum*[3]. Sur la question de la représentation de la divinité, ce sont même les Epicuriens, on l'a vu, qui soutiennent contre les philosophes du Portique les croyances traditionnelles[4] : selon Philodème, Chrysippe et Diogène de Babylone niaient en particulier l'existence de dieux mâles et femelles, ne voyant dans ceux que connaît la tradition que des appellations arbitrairement distribuées, comme celles que l'on donne à

1. Cf. ci-dessus, p. 127-128, 147, 158, avec n. 3.
2. Fr. 39 (HAASE ; saint AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, VI, 10, trad. J. PERRET).
3. Cf. en particulier I, 22, 61 : « ... hoc quod primum est, esse deos, persuaderi mihi non opinione solum sed etiam ad veritatem plane velim. » Sur la condamnation stoïcienne des superstitions populaires, cf. EPICTÈTE, *Entretiens*, III, 13, 15 : « Il n'y a ni Hadès, ni Achéron, ni Cocyte, ni Pyriphlégéthon... » ; Balbus chez CICÉRON, *N.D.*, II, 2, 5 : « ... quae... anus tam excors inveniri potest quae illa quae quondam credebantur apud inferos portenta extimescat ? »
4. Cf. ci-dessus, p. 159, n. 2.

la Lune ou au mois[1]. Chez Cicéron, Balbus note que rien n'est plus difficile, quand on cherche à se représenter la nature des dieux, que de détacher sa pensée de l'expérience sensible, et cette difficulté explique, selon lui, que le vulgaire et les philosophes qui raisonnent comme le vulgaire — entendons les Epicuriens[2] — soient incapables de se représenter les êtres immortels autrement que sous la forme humaine[3]. Il convenait donc, pour les Stoïciens, de faire table rase, à l'exemple de Zénon, de toutes les notions communément admises sur les dieux, ce qui revenait en fait, comme le remarquaient leurs adversaires épicuriens, à supprimer purement et simplement les dieux individuels de la tradition, un Zeus ou un Jupiter, une Junon, une Vesta[4]. Car Dieu est un vivant parfait et doué d'intelligence, mais non d'une forme humaine, dont il faudrait même dire qu'il n'a pas de forme du tout, qu'on ne peut en aucune façon se le représenter[5].

1. *De pietate*, col. 12 et 15, p. 79 et 82 (GOMPERZ ; *S.V.F.*, II, 1076, p. 315, 11-13, et III, fr. 33 de DIOGÈNE, p. 217, 13-14). Cf. SÉNÈQUE, fr. 31 (HAASE) : « On représente des êtres sacrés, immortels, inviolables, dans une matière vile et inerte ; on leur donne l'apparence d'hommes, de bêtes sauvages, de poissons ; certains leur prêtent un double sexe, des corps de nature différenciée, et l'on appelle divinités ces représentations qui, si elles recevaient subitement la vie, passeraient pour des monstres » (trad. J. PERRET). Sur l'interprétation stoïcienne de l'androgynie de certaines divinités, à laquelle fait allusion Sénèque, cf. SERVIUS, *Ad. Verg. Aeneid.*, IV, 38 (*S.V.F.*, II, 1070, p. 313, 34-35).

2. Cf. K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, Munich, 1926, p. 121.

3. *N.D.*, II, 17, 45.

4. Cf. Velleius chez CICÉRON, *ibid.*, I, 14, 36 (*S.V.F.*, I, 167) : « Cum vero Hesiodi Theogoniam... interpretatur [sc. Zeno], tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum ; neque enim Jovem neque Junonem neque Vestam neque quemquam qui ita appelletur in deorum habet numero, sed rebus inanimis atque mutis per quamdam significationem haec docet tributa nomina. »

5. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 147 (*S.V.F.*, II, 1021) ; LACTANCE, *De ira dei*, 18 (*S.V.F.*, II, 1057) : « Stoici negant habere ullam formam Deum » ; AÉTIUS, I, 6, 1 (*S.V.F.*, II, 1009, p. 299, 11) : ... οὐκ ἔχον μορφήν ; Ariston chez CICÉRON, *N.D.*, I, 14, 37 (*S.V.F.*, I, 378 ; cf. MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 19, 13) : « ... neque formam dei intellegi posse... neque in dis sensum esse ». En revanche, selon Varron (chez SÉNÈQUE, *Apocolocyntosis*, 8 ; *S.V.F.*, II, 1059), le dieu stoïcien a la forme sphérique (« rotundus »). De la même façon, les doxographes ont attribué au dieu de Xénophane la forme sphérique (cf. DIOGÈNE LAËRCE, IX, 19, etc.), bien que le fr. 23 dise seulement qu'il n'est semblable aux mortels « ni par l'aspect ni par la pensée » (ci-dessus, p. 23).



Sur la nature morale de la divinité, les croyances populaires n'étaient pas moins éloignées de la vérité, au jugement des Stoïciens. Dans le *De superstitione*, Sénèque s'étonnait que la religion romaine traditionnelle ait pu admettre au rang de dieux des figures aussi triviales que Cloacina, Picus ou Tiberinus, et surtout qu'on ait divinisé « la Peur et la Pâleur, ces pénibles affections de l'homme, dont l'une n'est que l'impression d'une âme épouvantée, l'autre, je ne dis pas une maladie, mais une simple altération du visage »[1]. La nature divine ne saurait en effet ni susciter ni ressentir quelque crainte que ce soit. Pour les Stoïciens, comme déjà pour Platon, la bonté est un caractère essentiel, indissociable de la divinité, telle la chaleur par rapport au feu ou la blancheur par rapport à la neige[2]. « Les dieux ne font peur à nul homme sensé ; c'est folie en effet de craindre ce qui fait du bien et personne n'a de l'amour pour ceux dont il a peur »[3]. La théologie stoïcienne, en somme, répète les principes que Platon avait opposés à la théologie des poètes (les τύποι περὶ θεολογίας)[4], tout en faisant son profit des corrections qu'avaient prétendu y apporter les Epicuriens. « On se trompe », écrit Sénèque, « si l'on croit que les dieux ne veulent pas nuire : ils en sont incapables ; ils ne peuvent ni recevoir ni causer d'injures *(nec accipere injuriam queunt nec facere)*[5] ; car léser et être lésé sont choses connexes.

1. Fr. 33 (saint AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, VI, 10, trad. PERRET).

2. Cf. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 95, 36 : « ... pars naturae eorum [sc. deorum] est bonos esse » ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, I, 86, 3 (*S.V.F.*, II, 1184, p. 340, 30-33) ; comparer PLATON, *Timée*, 29 *e*, 30 *a*, *Rép.*, I, 335 *d* (voir *Plutarque et le stoïcisme*, p. 476), et surtout II, 379 *c*-380 *c*.

3. SÉNÈQUE, *Des bienfaits*, IV, 19, 1, trad. F. PRÉCHAC.

4. Cf. ci-dessus, p. 82 sq.

5. Comparer Epicure chez DIOGÈNE LAËRCE, X, 77 et surtout 139 : τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλῳ παρέχει...

Leur nature suréminente, souverainement belle, en les mettant à l'abri des offenses, les a rendus du même coup inoffensifs »[1]. Et ailleurs : « Les dieux ne sauraient nous faire aucun mal. Il y a autant de faiblesse chez celui qui fait souffrir que chez celui qui souffre »[2].

Les cérémonies du culte et les pratiques religieuses traditionnelles ne suscitaient pas moins de réserves, de la part des disciples du Portique, que les superstitions populaires ou la théologie des poètes. Déjà le fondateur de l'Ecole estimait que les sanctuaires et les statues de culte, œuvres d'artisans, n'ont rien de sacré et ne méritent pas le respect, opinion qui rejoint celle d'un autre détracteur de la religion populaire, Diogène le Cynique[3]. Parallèlement, le Stoïcien Sénèque s'accorde presque mot pour mot avec l'Epicurien Lucrèce pour estimer que l'on n'honore pas les dieux par des immolations et la multiplication de sacrifices sanglants qui ne sauraient leur causer aucun plaisir[4]. Et le même Sénèque reprend également la critique, formulée pour la première fois par Héraclite, du culte des images : on vénère les représentations des dieux, on fléchit les genoux, on

1. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 95, 49, trad. H. NOBLOT, légèrement modifiée. Cf. *De ira*, II, 27, 1 : « ... di immortales qui nec volunt obesse nec possunt. » Cf. cependant LACTANCE, *De ira dei*, 5 (*S.V.F.*, II, 1120) : « ... Stoici... aiunt gratiam in Deo esse, iram non esse », et voir ci-dessus, p. 153, n. 3.

2. SÉNÈQUE, *op. cit.*, 75, 17, trad. NOBLOT. Cf. LACTANCE, *De ira dei*, 15, 6, ci-dessus, *ibid.*

3. Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, V, 12, 76 (*S.V.F.*, I, 264 ; voir à ce sujet L. RAMAROSON, *Revue de Philologie*, 43 — 1969 —, p. 221 sq., 230 sq.). Comparer JULIEN, *Or.*, 6, 199 *b*, et DIOGÈNE LAËRCE, VI, 73 (ci-dessus, p. 142, n. 3). Voir également SÉNÈQUE, *Des bienfaits*, VII, 7, 3 : « ... le monde entier est le temple des dieux immortels (le seul en vérité qui convienne à leur grandeur et à leur magnificence) » (trad. PRÉCHAC, texte à rapprocher de PLATON, *Lois*, XII, 955 *e* 5-7) ; fr. 38 : « ... les temples où se déroulent ces rites [ceux de la religion romaine officielle] sont pires que les théâtres où il ne s'agit que de fictions » (trad. PERRET) ; et *S.V.F.*, I, 266.

4. Cf. LACTANCE, *Inst. div.*, VI, 25, 3 (fr. 123 HAASE) : « ... non immolationibus et sanguine multo colendum [sc. deum] — quae enim extrucidatione innocentium voluptas est ?... » ; LUCRÈCE, V, 1201-1202 (« ... nec aras sanguine multo | spargere quadrupedum... »), ci-dessus, p. 167.



reste des journées entières prosterné devant elles, on leur adresse supplications et victimes, et toute cette vénération va à des objets fabriqués de main d'homme, par des artisans que l'on méprise[1] ! Epictète, de son côté, se réfère expressément à Socrate pour condamner un usage abusif de la divination : « Recours... à la divination, comme le voulait Socrate, uniquement pour les choses où l'issue seule fait question, où ni le raisonnement ni quelque art que ce soit ne donnent de secours pour connaître ce que nous voulons savoir »[2]. Du reste la doctrine stoïcienne n'enseigne-t-elle pas qu'aucune prière ne peut fléchir le destin, qui ne se laisse détourner de sa route « ni par la pitié ni par la faveur »[3] ? Sans doute les Stoïciens n'allaient pas jusqu'à en conclure que les « rites d'expiation et de procuration », et avec eux la divination tout entière, perdaient toute raison d'être du fait de l'immutabilité du destin[4] : procurations, expiations, vœux et prières restent utiles, et même nécessaires, en tant qu'ils font partie intégrante du destin, ou encore en tant qu'ils sont « confatals » (συγκαθειμαρμένα), selon l'expression créée par Chrysippe[5]. Il n'en reste pas moins que la prière doit changer profondément de signification, car à quoi bon élever les mains et s'efforcer de capter la faveur d'un simulacre, quand le vrai dieu est en

1. Cf. LACTANCE, *op. cit.*, II, 2, 14 (fr. 120 HAASE) ; HÉRACLITE, B 5 D.-K., ci-dessus, p. 28.

2. *Manuel*, 32, 3 (trad. JAGU) ; la référence est à XÉNOPHON, *Mém.*, I, 1, 9 (ci-dessus, p. 72-73). Sur le bon usage de la divination, voir aussi *Entretiens*, II, 7, et l'ensemble du chapitre 32 du *Manuel*.

3. Cf. SÉNÈQUE, *Questions naturelles*, II, 35, 2. Cf. ci-dessus, p. 167, avec n. 2.

4. Cf. SÉNÈQUE, *ibid.*, II, 35 et 36.

5. Cf. CICÉRON, *De divinatione*, II, 63, 130 (*S.V.F.*, II, 1189) : d'après Chrysippe, la divination vise à connaître les dispositions divines à l'égard des hommes, et à déterminer par quels moyens les rendre propices ou en détourner la menace (« ... quemadmodumque ea procurentur atque expientur ») ; il n'est donc pas exact que l'ancien stoïcisme ait rejeté ces pratiques, comme on le laisse parfois entendre (ainsi P. OLTRAMARE dans son édition des *Questions naturelles*, p. 86, n. 2) ; cf. ZELLER-WELLMANN, p. 351, n. 5. Sur la notion de « confatalité », cf. *S.V.F.*, II, 956-958.

réalité en nous-mêmes[1] ? Plus généralement, les rites du culte traditionnel manquent régulièrement leur but, parce qu'ils s'adressent à la divinité comme si elle était animée par les mêmes sentiments ou mobiles que les humains. De ces formes de piété populaire, Sénèque brosse une critique qui coïncide de nouveau presque littéralement avec celle de Lucrèce ou d'autres Epicuriens[2] : la véritable dévotion ne saurait consister à « allumer des lampes le jour du sabbat », à « pratiquer la salutation matinale et... se tenir assis aux portes des temples », pas plus qu'à « porter les linges et les strigiles à Jupiter » ou à « présenter le miroir à Junon », ni enfin à multiplier les sacrifices ; les dieux n'ont en effet que faire de telles offrandes, de telles flatteries auxquelles ne se laisse prendre que l'orgueil humain, alors que « Dieu ne cherche pas de serviteurs »[3]. C'est pourquoi « le sage observera ces pratiques comme prescrites par la loi, et non comme agréables aux dieux »[4]. Et lorsque Sénèque ajoute que pour honorer dignement les dieux il ne convient en aucune façon de leur élever d'orgueilleux édifices, puisque leur véritable sanctuaire est le cœur de chacun, c'est à Théophraste, cette fois, que fait nécessairement penser la formule, et à son effort pour distinguer la vraie piété, qui est d'ordre spirituel, de l'image déformée qu'en donnent le plus souvent les manifestations de la religiosité populaire[5].

Rien ne serait plus erroné, cependant, que de croire à

1. Cf. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 41, 1.
2. Cf. notamment LUCRÈCE, V, 1198-1201, ci-dessus, p. 167.
3. *Lettres à Lucilius*, 95, 47 (trad. NOBLOT).
4. Fr. 38, trad. PERRET. Cf. fr. 39, et CICÉRON, *N.D.*, I, 22, 61 (ci-dessus, p. 175, n. 2 et 3).
5. Cf. fr. 123 (suite du texte cité ci-dessus, p. 178, n. 4) : « [deus colendus est] mente pura bono honestoque proposito. Non templa illi congestis in altitudinem saxis exstruenda sunt : in suo cuique consecrandus est pectore » ; comparer THÉOPHRASTE, fr. 8, 9, 10, 12, 19, ci-dessus, p. 132-133. La conception stoïcienne de la piété trouve sans doute son expression la plus frappante dans l'*Hymne à Zeus* de CLÉANTHE, où l'on a vu « le plus noble tribut de l'adoration religieuse dans tout le domaine de la littérature ancienne » (J. ADAM, *The Religious Teachers of Greece*, Edimbourg, 1908, p. 27).



une rupture totale entre le stoïcisme et la religion traditionnelle. Tant s'en faut, et les adversaires de l'Ecole ne manquaient pas de relever une contradiction, à cet égard, dans l'attitude de ses adeptes : malgré le dédain qu'ils affichent volontiers pour les temples faits de main d'homme et les cérémonies qui s'y déroulent, « ils se font initier dans les mystères, montent à l'acropole, se prosternent devant les statues et mettent des couronnes sur les temples... Et après cela, ils croient confondre les Epicuriens parce que ceux-ci sacrifient aux dieux, alors que ce sont eux qui méritent d'être confondus, puisqu'ils sacrifient sur des autels et dans des sanctuaires qui n'ont pas, selon eux, de raison d'être et ne méritent pas d'être construits »[1]. Cette inconséquence, si c'en est une, s'explique par le désir profond de ne pas se couper des croyances de la majorité, et celui-ci, à son tour, se justifie par la référence obligatoire, selon la doctrine stoïcienne, aux « notions communes », référence qui interdit de récuser des croyances aussi généralement répandues[2]. L'argument du *consensus*, que nous avons déjà rencontré chez Platon, Aristote et Epicure[3], prend donc chez les Stoïciens une signification particulière et une importance accrue. « Nous accordons beaucoup, à l'ordinaire », écrit par exemple Sénèque, « à une conception qui est déjà chez tous. Un sentiment universellement reçu nous est une preuve de vérité. Par exemple l'existence des dieux se déduit, entre autres raisons, de ce que l'idée préconçue de dieux existants est universelle, innée ; de ce que

1. PLUTARQUE, *De Stoic. rep.*, 1034 B-C. Sur le respect des cultes et usages religieux traditionnels, cf. EPICTÈTE, *Manuel*, 31, 5 : « Dans les libations, les sacrifices, les prémices, il convient de se conformer en chaque cas aux lois de son pays (κατὰ τὰ πάτρια, cf. XÉNOPHON, *Mém.*, I, 3, 1 ; IV, 3, 16, et l'*Epinomis*, 985 *d-e*, ci-dessus, p. 63, 89), respectant la pureté rituelle, évitant la nonchalance et la négligence et la parcimonie sans, toutefois, dépasser ses moyens. »
2. Sur le critère des « notions communes », cf. notamment PLUTARQUE, *De comm. not.*, 1060 A ; Chrysippe chez ALEXANDRE D'APHRODISE, *De mixtione*, p. 217, 3-4 (BRUNS ; *S.V.F.*, II, 473, p. 154, 29-31).
3. Ci-dessus, p. 111, 158.

nulle part aucune race n'est lancée à corps perdu hors de toute loi, de toute morale au point de ne pas croire à des dieux quelconques »[1]. On peut même noter un double prolongement de l'argument classique, chez les auteurs stoïciens. D'une part, en effet, la validité de la croyance populaire est en quelque sorte garantie, comme l'avait déjà suggéré Aristote[2], par son ancienneté *(diuturnitate temporis)*, par le fait qu'elle a pu s'enraciner à travers les siècles et les générations *(cum saeclis aetatibusque hominum inveterascere)*. Car les vaines imaginations s'évanouissent nécessairement, à la longue : qui s'aviserait de croire aujourd'hui aux Hippocentaures, à la Chimère, aux figures monstrueuses de l'Hadès ? « Le temps fait justice des croyances chimériques, mais il consacre les jugements fondés en nature » *(opinionis enim commenta delet dies, naturae judicia confirmat)*[3]. En second lieu, une source antique attribue à « certains Stoïciens récents » — expression qui désigne peut-être Poseidonios et son école[4] — une vue où l'on peut voir une variante ou un corollaire de la précédente, et dont l'origine se trouve également chez Platon et Aristote[5] : les premiers hommes, nés de la terre, l'emportaient beaucoup sur ceux

1. *Lettre à Lucilius*, 117, 6 (trad. NOBLOT) ; la phrase « apud nos veritatis argumentum est omnibus videri » est à rapprocher d'ARISTOTE, *E.N.*, X, 2, 1173 *a* 1 (ἃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, ταῦτ' εἶναί φαμεν), ci-dessus, p. 110, avec la n. 4 (comparer aussi CICÉRON, *Tusculanes*, I, 13, 30 : « omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est »). Cf. PLUTARQUE, *De Stoic. rep.*, 1051 D, *De comm. not.*, 1075 E (ci-dessus, p. 173, n. 1) ; Antipater chez PLUTARQUE, *De Stoic. rep.*, 1052 B (fr. 33-34, *S.V.F.*, III, p. 249) ; CICÉRON, *Des lois*, I, 8, 24 ; *Tusc.*, I, 13, 30 : « L'argument le plus solide que l'on puisse invoquer, semble-t-il, pour établir [l']existence [des dieux], est qu'il n'y a pas de nation si barbare, pas d'individu au monde si sauvage qu'il n'y ait dans leur pensée quelque trace de la croyance aux dieux... » (trad. HUMBERT) ; cf. déjà PLATON, *Lois*, X, 886 *a* ; ARISTOTE, *De caelo*, I, 3, 270 *b* 5-8 (ci-dessus, p. 111).

2. Voir ci-dessus, p. 110, n. 3.

3. Cf. Balbus chez CICÉRON, *N.D.*, II, 2, 5 ; SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, IX, 62.

4. Cf. I. HEINEMANN, *Poseidonios' metaphysische Schriften*, II, Breslau, 1928, p. 91 sqq., et déjà ZELLER-WELLMANN, p. 320, n. 5.

5. Cf. ci-dessus, p. 110, n. 3.



d'aujourd'hui par l'intelligence, et cette acuité intellectuelle, tel un sixième sens, leur a permis de mieux connaître la nature et les qualités divines[1]. Ainsi, les Stoïciens reprennent et renforcent les arguments invoqués par leurs prédécesseurs en faveur des croyances traditionnelles.

Un autre motif qui a pu favoriser le rapprochement du stoïcisme avec la religion populaire est l'idée que la croyance religieuse est un élément indispensable au maintien de la moralité, tant dans la vie de l'individu que dans celle des sociétés politiques[2] — idée que l'on trouve énoncée pour la première fois dans la fameuse théorie de Critias sur l'origine de la religion[3]. En tout cas les Stoïciens en sont venus à expliquer et justifier les croyances populaires même dans ce qu'elles avaient parfois de plus contraire à leur propre doctrine. Ainsi, malgré le rejet théoriquement catégorique de l'anthropomorphisme, la représentation de dieux anthropomorphes est sinon approuvée, du moins expliquée et en quelque façon excusée, par un argument également attesté chez les Epicuriens[4] : la forme humaine a été attribuée à la divinité parce qu'elle est la plus belle, et qu'il est normal que l'être le plus élevé dans la hiérarchie des vivants ressemble à ceux qui se distinguent parmi les autres[5]. De même, malgré la tendance profonde de la théologie stoïcienne vers

1. Cf. SEXTUS, *Adv. math.*, IX, 28. Voir aussi DION CHRYSOSTOME, *Discours*, 12, 28 (également d'après Poseidonios selon HEINEMANN, *op. cit.*, p. 124 ; M. POHLENZ, *Die Stoa*, II, Göttingen, 1955, p. 119 ; K. REINHARDT, Poseidonios von Apameia, *R.E.*, XXII, Stuttgart, 1954, col. 808 sq.) : les hommes de jadis, encore tout proches de la divinité et en contact direct avec elle (cf. SÉNÈQUE, *Lettre* 90, 44 : « ... alti spiritus viros et, ut ita dicam, a dis recentes »), ont nécessairement acquis une profonde compréhension de sa nature.

2. Cf. notamment le texte de SÉNÈQUE, *Lettre* 117, 6, cité ci-dessus : « ... nulla gens usquam est adeo extra leges moresque projecta ut non aliquos deos credat » ; EPICTÈTE, *Entretiens*, II, 20, 34-35, et voir ZELLER-WELLMANN, p. 320.

3. B 25 D.-K., voir ci-dessus, p. 52-53.

4. Cf. ci-dessus, p. 158, n. 6 et 159, n. 1.

5. Cf. AÉTIUS, I, 6, 16 (*S.V.F.*, II, 1009, p. 300, 33-37) : ... τοῖς οὖν ἀριστεύουσι τὸ κράτιστον ὁμοίως [καὶ καλῶς] ἔχειν διενοήθησαν, peut-être à corriger en ὁμοίως ἔχειν καὶ καλῶς διενοήθησαν.

le monothéisme[1], le polythéisme traditionnel est sauvegardé par la distinction entre un Dieu suprême et des dieux secondaires et périssables, qui se confondent avec ceux de la religion populaire[2]. Le Dieu stoïcien est le Dieu suprême répandu à travers le cosmos qu'il anime, mais les dieux de la tradition sont les noms que peut légitimement recevoir ce Dieu unique, selon les parties du monde où se manifeste sa puissance, les aspects infiniment variés qu'elle revêt, les forces subordonnées qui sont en quelque sorte ses émanations[3]. Le stoïcisme parvient ainsi à intégrer sans trop de difficulté les dieux de la religion et de la mythologie populaires, quelles que soient les critiques qui leur sont adressées par ailleurs, et tout aussi bien les dieux que les philosophes avaient tenté à diverses reprises de leur substituer ou de leur adjoindre : non seulement les corps célestes[4], déjà divinisés par Platon et Aristote, mais encore les divisions du temps, les éléments, ou bien, à la suite du sophiste Prodicos, tout ce qui participe à l'activité bienfaisante de la puissance divine, par exemple le vin, les produits de la terre, tout ce que l'on appelle « dons des dieux »[5]. Bien

1. Cf. notamment PHILODÈME, *De piet.*, col. 13, p. 84 (GOMPERZ ; *S.V.F.*, I, 164) : πάντες οὖν οἱ ἀπὸ Ζήνωνος... ἕνα θεὸν λέγουσιν εἶναι ; LACTANCE, *De ira Dei*, 11, 14 : « Antisthenes... unum esse naturalem Deum dixit, quamvis gentes et urbes suos habeant populares (cf. ci-dessus, p. 142, n. 4). Eadem fere Zeno cum suis Stoicis. »

2. Cf. PLUTARQUE, *De Stoic. rep.*, 1051 F-1052 A (Chrysippe) ; *De comm. not.*, 1075 A-C (Cléanthe et Chrysippe) ; *De defectu oraculorum*, 420 A : *S.V.F.*, II, 1049.

3. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 147 (*S.V.F.*, II, 1021) ; Sénèque chez LACTANCE, *Inst. div.*, I, 5, 26 et 27 (fr. 26 et 16 HAASE) : « non intelligitis auctoritatem et majestatem... deorum omnium dei, a quo ista numina, quae singula adoramus et colimus, suspensa sunt... Ministros regni sui deus genuit » ; SERVIUS, *Ad Verg. Aeneid.*, IV, 638 : « ... sciendum Stoicos dicere unum esse deum, cui nomina variantur pro actibus et officiis ».

4. Cf. AÉTIUS, I, 7, 33 (*S.V.F.*, II, 1027) ; CICÉRON, *N.D.*, I, 14, 36 (*S.V.F.*, I, 165) : « Idem [sc. Zeno] astris hoc idem [sc. vim divinam] tribuit, tum annis, mensibus, annorumque mutationibus » ; PHILODÈME, *De piet.*, col. 13, p. 80 (GOMPERZ ; *S.V.F.*, II, 1076, p. 315, 22-23) ; ACHILLE TATIUS, *Isagoge*, 13 (*S.V.F.*, II, 687).

5. Cf. Balbus chez CICÉRON, *N.D.*, II, 23, 60-61 ; Persée chez CICÉRON, *ibid.*, I, 15, 38, et PHILODÈME, *De piet.*, col. 10, p. 77 (GOMPERZ ; *S.V.F.*, I, 448), avec référence à Prodicos (cf. B 5 D.-K., ci-dessus, p. 49).



plus : même la théorie d'Evhémère sur la divinisation des grands hommes du passé, pourtant généralement considérée dans l'Antiquité comme subversive de toute religion établie[1], trouve tout naturellement sa place dans l'édifice de la théologie stoïcienne[2]. Parallèlement, malgré leur condamnation de principe de la divinisation des passions humaines, les représentants du Portique étaient tout prêts, à un autre point de vue, à admettre la nature « divine » de l'Amour, d'Aphrodite, du Désir, comme aussi celle de l'Espoir, de la Justice ou de l'Ordre[3].

Une autre croyance populaire intégrée par le stoïcisme est la vieille croyance dans les démons et les héros, que les philosophes du Portique définissent respectivement comme des « essences psychiques », être animés et intelligents qui séjournent dans l'atmosphère, et comme des âmes humaines séparées de leur corps après la mort. Bien plus, les démons se voient reconnaître un rôle qui doit correspondre à celui qui leur était traditionnellement dévolu : ils surveillent les affaires humaines, et même une partie d'entre eux, qui sont les « mauvais démons », sont chargés de la poursuite et du châtiment des coupables pour le compte des dieux[4].

1. Voir ci-dessus, p. 144-145.

2. Cf. PHILODÈME, *De piet.*, col. 13, p. 80 (GOMPERZ ; *S.V.F.*, II, 1076, p. 315, 23-24) : καὶ ἀνθρώπους εἰς θεούς φησι [sc. ὁ Χρύσιππος] μεταβαλεῖν ; AÉTIUS, I, 6, 15 (*S.V.F.*, II, 1009, p. 300, 31-33), avec les exemples d'Héraclès, des Dioscures et de Dionysos ; CICÉRON, *N.D.*, I, 15, 38 (Persée) et 39 (Chrysippe, *S.V.F.*, II, 1077) ; *ibid.*, II, 24, 62, avec les exemples d'Hercule, de Castor et Pollux, Esculape, Liber, Romulus-Quirinus (cf. P. BOYANCÉ, *Revue des Etudes grecques*, 65, 1952, p. 338, avec la n. 3) : « quorum cum remanerent animi atque aeternitate fruerentur, *rite di sunt habiti*, cum et optimi essent et aeterni ». Voir *Plutarque et le stoïcisme*, p. 463-464.

3. Cf. AÉTIUS, I, 6, 13 (*S.V.F.*, II, 1009, p. 300, 25-27), à opposer au texte de Sénèque cité ci-dessus, p. 177.

4. Cf. AÉTIUS, I, 8, 2 (*S.V.F.*, II, 1101) ; DIOGÈNE LAËRCE, VII, 151 (*S.V.F.*, II, 1102) : φασὶ δὲ εἶναι καί τινας δαίμονας... ἐπόπτας τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων, cf. HÉSIODE, *Travaux*, 122-125 ; PLUTARQUE, *Quaestiones Romanae*, 276 F-277 A ; *De Stoic. rep.*, 1051 C-D (*S.V.F.*, II, 1178). C'est donc à tort que l'on dénie parfois à l'ancien stoïcisme la croyance en des démons malfaisants (ainsi K. PRÜMM, *Religionsgeschicht-*

Mais comment concilier la critique de la théologie des poètes et des superstitions populaires avec la référence aux « notions communes » et le maintien des formes traditionnelles de la croyance et de la pratique religieuses ? Comment combler l'écart entre la théologie de la religion grecque ou romaine officielle et celle de la doctrine stoïcienne ? Pour y parvenir, les Stoïciens ont compté avant tout sur une méthode qu'ils n'ont sans doute pas inventée, mais qu'ils ont été les premiers à appliquer systématiquement : l'interprétation allégorique des mythes et des rites transmis par la tradition[1]. Selon Cicéron, en effet, les trois premiers scolarques du Portique, Zénon, Cléanthe et Chrysippe, ont consacré de grands efforts à rendre compte des « fables mensongères » propagées au sujet des dieux, à expliquer dans le détail chaque appellation, chaque épithète qui leur sont traditionnellement attribuées[2]. De fait, nous savons par ailleurs que Zénon avait composé, notamment, cinq livres de *Problèmes homériques*, et tenté une interprétation systématique de la *Théogonie* d'Hésiode. Quant à Chrysippe, il apparaît que le second livre de son ouvrage *Sur les dieux* était entièrement consacré à adapter les fables d'Orphée, de Musée, d'Hésiode, d'Homère et d'autres poètes à la doctrine de son école, exposée dans le premier livre[3]. Ces exercices d'exégèse, qui recourent à des moyens variés, notamment à des étymologies fantaisistes[4], comme les

*liches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Rome, 1954, p. 154, n. 1 ; E. des PLACES, *La religion grecque*, Paris, 1969, p. 116).

1. Sur l'histoire de l'interprétation allégorique dans l'Antiquité classique, voir notamment J. C. JOOSEN-J. H. WASZINK, Allegorese, *Reallexikon für Antike und Christentum*, I, Stuttgart, 1950, col. 283-287 ; J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, I, Paris, 1958 ; P. GIANNANTONIO, L'allegoria in Grecia e in Roma, *Vichiana*, 5 (1968), p. 3-40.

2. Cf. *N.D.*, III, 24, 63 (*S.V.F.*, II, 1069).

3. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 4 (*S.V.F.*, I, 41) ; CICÉRON, *N.D.*, I, 14, 36 (*S.V.F.*, I, 167), pour Zénon ; *ibid.*, I, 15, 41 (*S.V.F.*, II, 1077), et PHILODÈME, *De piet.*, col. 13, p. 80 (GOMPERZ ; *S.V.F.*, II, 1078), pour Chrysippe.

4. Cf. par exemple Cléanthe chez PLUTARQUE, *De audiendis poetis*, 31 D (*S.V.F.*, I, 535).



Grecs en ont toujours été friands, ont été pris extraordinairement au sérieux, si surprenant que cela puisse nous sembler aujourd'hui, par les disciples du Portique : c'est probablement — et malheureusement — la partie la mieux connue de la philosophie stoïcienne de la religion, grâce, en particulier, à la conservation de manuels, tel le *Résumé des enseignements traditionnels de la théologie grecque* de Cornutus (Ier siècle après J.-C.), maître stoïcien de Lucain et de Perse, ou les *Allégories homériques* d'un certain Héraclite, à peu près contemporain ou de peu antérieur à Cornutus. Quelques exemples suffiront à montrer dans quel esprit les adeptes du stoïcisme s'efforçaient de rendre compte des données de la tradition. Ainsi, Héphaïstos est dit fils d'Héra parce que dans le cycle de transformation des éléments l'air se change en feu, et sa claudication symbolise l'impossibilité pour le feu de se passer d'aliment, tout comme le boiteux ne peut se passer d'un bâton[1]. Apollon doit son surnom de Lykios, selon Cléanthe, au fait que le Soleil ravit en quelque sorte l'humidité avec ses rayons comme le loup *(lykos)* ravit les troupeaux[2]. Pan est représenté sous une forme composite — mi-homme, mi-bouc — parce qu'il est l'image de l'univers *(to pan)*, dont l'élément inférieur, la terre, est dense, comme les membres inférieurs du dieu, tandis que la force qui régit le monde réside dans les hauteurs ; sa lubricité symbolise l'abondance des « raisons séminales » dans la nature, son séjour dans les lieux déserts, l'unicité du monde, etc.[3]. Naturellement, la même méthode est applicable aux mythes concernant les héros. Ainsi, Héraclite interprète « d'après les plus illustres Stoïciens »

1. Cf. par exemple PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 363 D (voir *Plutarque et le stoïcisme*, p. 378, n. 5) ; *De facie in orbe lunae*, 922 A ; HÉRACLITE, *Allég. hom.*, 26-27 ; CORNUTUS, *De nat. deorum*, 19, p. 33, 18-22 (LANG) ; PHILON D'ALEXANDRIE, *De aeternitate mundi*, 127.

2. Cf. MACROBE, *Saturnales*, I, 17, 36 (*S.V.F.*, I, 541).

3. Cf. CORNUTUS, *op. cit.*, 27, p. 49 sq. Sur le rôle des « raisons séminales » (λόγοι σπερματικοί) dans la physique et l'anthropologie stoïciennes, voir p. ex. POHLENZ, *Die Stoa*, I, p. 78-79 et 123.

le cycle des travaux d'Héraclès : le sanglier d'Erymanthe, le lion de Némée, le taureau de Crète représentent les plaisirs dont triomphe le sage ; la biche de Cérynie est la lâcheté, chassée par Héraclès, le nettoyage des écuries d'Augias dépeint la victoire remportée sur les tribulations de la vie, les oiseaux du lac Stymphale sont les espoirs trompeurs, l'hydre de Lerne est encore une figure du plaisir, les trois têtes de Cerbère correspondent aux trois parties de la philosophie, etc.[1]. Même les histoires les plus scabreuses de la mythologie, celles qui avaient de tout temps scandalisé le public éclairé et suscité les critiques des détracteurs de la religion populaire — l'adultère d'Arès et d'Aphrodite, l'union de Zeus et d'Héra sur le Gargaros, ou la scène licencieuse représentée sur le « tableau de Samos » —, trouvaient ainsi aisément leur explication et leur justification[2].

La même volonté de défendre la tradition et de reprendre intégralement au compte de la doctrine stoïcienne l'héritage des croyances populaires se fait jour particulièrement dans un autre domaine, celui de la divination. Conformément à la thèse classique des défenseurs de la religion traditionnelle[3], les Stoïciens proclament en effet que la croyance en la validité de la mantique est indissolublement liée à la croyance en l'existence des dieux et en leur providence. Dans le dialogue de Cicéron *Sur la divination*, l'un des deux interlocuteurs pose en principe, dès le début, que si la divination telle qu'on l'entend et la pratique habituellement a quelque valeur, on peut en conclure que les dieux existent, tandis qu'inversement, si la deuxième proposition

1. *Allég. hom.*, 33, p. 67 sq. (BUFFIÈRE).
2. Cf. PLUTARQUE, *De audiendis poetis*, 19 E sq. ; HÉRACLITE, 39, p. 78 sq. ; DIOGÈNE LAËRCE, VII, 187, et ORIGÈNE, *Contre Celse*, IV, 48 (*S.V.F.*, II, 1071 et 1074).
3. Cf. déjà SOPHOCLE, *Œdipe-Roi*, 906-910 ; CICÉRON, *De divin.*, I, 3, 5 ; PLUTARQUE, *De Pythiae oraculis*, 402 E : « Il ne faut pas s'en prendre au dieu, ni proscrire, en même temps que l'oracle, sa divinité... » (trad. FLACELIÈRE).



est vraie, la première l'est aussi nécessairement ; à quoi son partenaire répond qu'en prenant cette position, c'est pour ainsi dire le bastion de la doctrine stoïcienne *(arcem Stoicorum)* qu'il s'apprête à défendre[1]. De fait, les Stoïciens ont exploité l'argument dans les deux sens, s'appuyant tantôt sur le phénomène de la divination pour prouver l'existence des dieux[2], tantôt, inversement, sur celle-ci pour justifier les prétentions de la divination à révéler aux hommes leur avenir. Prenant en effet le contrepied de l'argumentation épicurienne contre la providence[3], Chrysippe, Diogène de Babylone et Antipater soutenaient que « si les dieux existent et ne révèlent pas aux hommes les événements à venir, c'est ou bien parce qu'ils n'ont pas d'amitié pour eux, ou bien parce qu'ils ignorent l'avenir, ou bien parce qu'ils jugent que les hommes y sont indifférents, ou encore parce qu'ils considèrent cette révélation comme peu compatible avec leur propre majesté, ou enfin qu'ils ne disposent pas des moyens de le faire ». Or, toutes ces hypothèses peuvent être éliminées comme contraires à la notion du divin ou au simple bon sens ; donc, s'il y a des dieux, ils annoncent l'avenir[4]. Il n'est donc pas étonnant que les principaux représentants du Portique aient consacré tant d'efforts à défendre la divination contre les attaques dont elle était l'objet, notamment de la part des Epicuriens[5], à en démon-

1. I, 5, 9-6, 10. Cf. aussi I, 46, 104 : « id ipsum est deos non putare, quae ab iis significantur, contemnere », et II, 17, 41.
2. Cf. Balbus chez CICÉRON, *N.D.*, II, 65, 162-163 ; SEXTUS, *Adv. math.*, IX, 132 (*S.V.F.*, II, 1018), avec recours à l'argument du *consensus* ; CICÉRON, *ibid.*, II, 4, 12 : puisqu'il y a des interprètes des dieux, il faut bien que les dieux existent — argument ridiculisé par les adversaires du Portique, cf. LUCIEN, *Zeus tragédien*, 51 : « S'il y a des autels, il y a des dieux ; or, il y a des autels ; donc, il y a des dieux » ; Cléanthe chez CICÉRON, *N.D.*, II, 5, 13, et III, 6, 16 (*S.V.F.*, I, 528) : la possibilité de connaître l'avenir est l'une des quatre causes qui expliquent la formation de la notion de dieu.
3. Cf. ci-dessus, p. 155.
4. Cf. CICÉRON, *De divin.*, I, 38, 82-39, 84 (*S.V.F.*, II, 1192). Voir aussi DIOGÈNE LAËRCE, VII, 149 (*S.V.F.*, II, 1191) : καὶ μὴν καὶ μαντικὴν ὑφεστάναι πᾶσάν φασιν, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι...
5. Cf. ci-dessus, p. 148, n. 2.

trer, à l'instar de Chrysippe, « l'utilité et le caractère vital », qui justifie qu'on l'exalte plus que toute autre chose[1]. Alors que d'autres philosophes, comme les Péripatéticiens, faisaient des réserves sur certains aspects de la mantique traditionnelle et en rejetaient plusieurs parties[2], les Stoïciens, pour leur part, prétendaient en justifier toutes les formes, tant celles qui ressortissaient à la « divination artificielle » que celles qui définissaient la « divination naturelle »[3]. Parallèlement l'astrologie, généralement ignorée ou critiquée par les autres philosophes, fut adoptée, au dire de Cicéron, par tous les Stoïciens, à la seule exception de Panaitios, et dut probablement à cet appui, pour une bonne part, le succès croissant qu'elle devait rencontrer à partir de l'époque hellénistique[4].

Au total, il nous faut donc constater que les Stoïciens nous apparaissent maintenant comme les champions du conservatisme religieux le plus strict, les défenseurs des formes les plus archaïques et les plus contestées de la religiosité populaire, alors que nous avions dû admettre auparavant que leurs critiques des superstitions, des rites ou croyances immorales véhiculés par la tradition, ne le cédaient guère en sévérité à celles des Épicuriens, des Cyniques ou d'autres philosophes.

1. Cf. Diogénianos chez EUSÈBE, *Préparation évangélique*, IV, 3, 9 (*S.V.F.*, II, 939). Voir aussi CICÉRON, *De divin.*, I, 3, 6 (*S.V.F.*, I, 173 et 550 ; II, 1187, et III, fr. 35 de DIOGÈNE et 37 d'ANTIPATER) ; DIOGÈNE LAËRCE, VII, 149.

2. Cf. EUSÈBE, *Préparation évangélique*, IV, 2, 13 ; *ibid.*, 3 (*S.V.F.*, II, 939), critique des vues de Chrysippe par Diogénianos ; ORIGÈNE, *Contre Celse*, VII, 3 ; CICÉRON, *De divin.*, I, 33, 72 (*S.V.F.*, II, 1207) : « Haec [sc. genera artificiosa divinandi] improbantur a Peripateticis, a Stoicis defenduntur. » Voir aussi *ibid.*, I, 3, 5 et 50, 113 (Dicéarque, Cratippe), AÉTIUS, V, 1, 4 (Aristote, Dicéarque), et A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, I, Paris, 1879, p. 53 sq.

3. Cf. DIOGÈNE LAËRCE (ci-dessus, p. 189, n. 5) : ... μαντικὴν... πᾶσαν ; CICÉRON, *De divin.*, I, 3, 6 : « ... cum Stoici omnia fere illa [sc. divinationis genera] defenderent... » ; PLUTARQUE (?), *De vita et poesi Homeri*, II, 212 ; voir O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religion*, II, Munich, 1906, p. 1472, n. 6.

4. Cf. CICÉRON, *De divin.*, II, 42, 88, et voir W. et H. G. GUNDEL, *Astrologumena*, Wiesbaden, 1966, p. 98-104, 180 sq. Selon saint AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, V, 2, Poseidonios « s'occupa beaucoup d'astrologie » et peut être considéré aussi bien comme un astrologue que comme un philosophe (« philosophus astrologus », cf. *ibid.*, 5 « magnus astrologus idemque philosophus »).



Il se peut cependant que cette anomalie soit plus apparente que réelle. Les Stoïciens proclament leur accord avec les croyances populaires, et dans une certaine mesure cette prétention est légitime, quoi qu'en aient dit leurs adversaires. Sur la démonologie, par exemple, ou sur la divination, ce sont eux, indéniablement, qui recueillent l'héritage de la religion traditionnelle. Même leur interprétation du polythéisme des religions civiques grecque et romaine — cette idée de divinités secondaires qui sont en quelque façon les « ministres » du Dieu suprême, ou les manifestations multiformes de sa puissance — n'est peut-être pas incompatible avec l'esprit de l'ancienne religion, telle qu'elle était du moins comprise par les esprits les plus éclairés[1]. Il n'en reste pas moins que le plus souvent les représentants du Portique ne se font pas scrupule d'interpréter d'une façon totalement arbitraire les données de la tradition, et même de leur faire subir d'étranges distorsions pour les « accommoder », selon une expression qui ne laisse pas d'être révélatrice, à leurs propres conceptions[2]. On ne peut échapper à l'impression que l'allégorie n'est la plupart du temps qu'un prétexte pour illustrer de façon piquante tel ou tel aspect

1. Voir par exemple NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I², p. 58 sq., 753 (Eschyle) ; II, p. 569 sq.

2. Cf. PHILODÈME, *De piet.*, col. 13, 16-26, p. 80 (GOMPERZ ; *S.V.F.*, I, 539, et II, 1078) : ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ [sc. Περὶ θεῶν] τά τε εἰς Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον ἀναφερόμενα καὶ τὰ παρ' Ὁμήρῳ καὶ Ἡσιόδῳ καὶ Εὐριπίδῃ καὶ ποιηταῖς ἄλλοις, ὡς καὶ Κλεάνθης, πειρᾶται [sc. Χρύσιππος] συνοικειοῦν ταῖς δόξαις αὐτῶν. Cf. également *ibid.*, col. 13, 8-9, p. 80 (*S.V.F.*, II, 1076, p. 315, 22) ; col. 14, 17, p. 81 (*S.V.F.*, II, 636, p. 192, 22) ; col. 17, 7-8, p. 84 : συνοικειοῦν ; col. 14, 4-5, p. 81 (*S.V.F.*, II, 1081) ; col. 15, 8-9, p. 82 (*S.V.F.*, II, 1023) : συνοικειώσεις ; CICÉRON, *N.D.*, I, 15, 41 (*S.V.F.*, II, 1077) : « accommodare » ; PLUTARQUE, *De audiendis poetis*, 31 E (*S.V.F.*, II, 101) : Χρύσιππος... εὐρησιλογῶν ἀπιθάνως καὶ παραβιαζόμενος...

de l'enseignement de l'Ecole, plutôt qu'un effort sincère pour faire apparaître, derrière l'écran du mythe, les croyances essentielles qui constitueraient comme le fonds commun à la philosophie et à l'ancienne religion[1].

Plus généralement on constate chez les Stoïciens, plus nettement encore que chez aucun de leurs prédécesseurs ou contemporains, une ambiguïté fondamentale dans l'attitude adoptée à l'égard de la tradition : d'un côté celle-ci est invoquée comme une autorité dont nul ne saurait faire bon marché — d'où le recours aux « notions communes » et à l'argument du *consensus* —, de l'autre, elle est traitée avec la plus parfaite désinvolture quand elle ne coïncide pas avec la doctrine de l'Ecole ; le critère des « notions communes » n'empêchait pas Zénon, au dire de ses adversaires épicuriens, de faire table rase de toutes les idées ou représentations habituelles sur les dieux, quand il interprétait la *Théogonie* d'Hésiode[2] ! Sans doute les Stoïciens s'efforçaient-ils, comme l'ont fait d'autres philosophes grecs, de justifier leur position en faisant le départ entre ce qui est valable et ce qui peut être considéré comme caduc dans l'apport de la tradition[3]. Ils avaient même élaboré une théorie, qui n'est pas sans rappeler les vues des Epicuriens sur le même sujet[4], pour expliquer la « perversion » (διαστροφή) qui détourne la raison humaine de la connaissance naturelle du vrai et du bien[5]. Mais le caractère arbitraire

1. Cf. le commentaire d'A. S. PEASE, dans son édition du *De natura deorum*, I, p. 276 : « The method used by Chrysippus was... to reconcile with his own theological dogmas the traditional theology of the poets, rather than to construct a theological system upon the data furnished by mythological tradition. »
2. Cf. Velleius chez CICÉRON, *N.D.*, I, 14, 36 (ci-dessus, p. 176, n. 4).
3. Voir notamment Balbus chez CICÉRON, *ibid.*, II, 2, 5 (ci-dessus, p. 182).
4. Cf. ci-dessus, p. 170.
5. Cf. notamment DIOGÈNE LAËRCE, VII, 89 (*S.V.F.*, III, 228) ; CALCIDIUS, *Ad Timaeum*, 167 (*S.V.F.*, III, 229, p. 54), avec une insistance significative sur l'influence néfaste des mères et des nourrices (cf. PLATON, *Rép.*, II, 377 *c* 3 : τροφοὺς καὶ μητέρας), et sur celle des poètes et des artistes. Sur la διαστροφή, cf. POHLENZ, *Die Stoa*, I, p. 123-124.



du critère qui permet de distinguer le vrai du faux dans les croyances traditionnelles saute aux yeux. Ainsi, les Stoïciens se réfèrent au *consensus* pour justifier la divination, que leurs adversaires tournent en dérision et tiennent pour une pure superstition[1]. Inversement, Chrysippe et Diogène de Babylone jugent « puérile » la représentation d'un être divin sous la forme humaine, et Balbus n'y voit qu'aberration de l'imagination populaire et croyance « de bonne femme », alors que Velleius prétend s'appuyer sur l'expérience universelle pour en justifier la validité[2]. En bref, Stoïciens et Epicuriens s'accusent mutuellement de tourner le dos à la tradition, et l'on est bien obligé de leur donner raison, sur ce point, aux uns comme aux autres : la tradition n'est bien souvent qu'un paravent derrière lequel se dissimule une doctrine qui n'a rien de spécifiquement religieux.

Les Stoïciens, en tout cas, ne se faisaient pas faute de souligner le caractère « scientifique » de leur croyance en la divination, et même d'insister sur la différence entre leur propre explication du phénomène et la conception populaire. La mantique n'implique en effet, selon eux, aucune intervention directe et miraculeuse d'une divinité, car le signe est *naturellement* lié à la chose signifiée, si bien que les prédictions divinatoires s'appuient simplement sur les symptômes naturels de certains événements[3]. Sénèque condamne ainsi l'idée populaire d'une intervention directe de la divinité dans le cours des événements en un langage qui ne peut pas ne pas rappeler à la fois celui du rationalisme aristotélicien et la critique épicurienne de la notion de providence : croire que les oiseaux qui nous apportent les présages sont

1. Comparer SEXTUS, *Adv. math.*, IX, 132, et CICÉRON, *N.D.*, I, 20, 55 ; II, 65, 162 ; *De divin.*, II, 17, 39.
2. Cf. PHILODÈME, *De piet.*, col. 12, p. 79 (GOMPERZ ; *S.V.F.*, II, 1076, p. 315, 17-18) : καὶ παιδαριωδῶς λέγεσθαι καὶ γράφεσθαι καὶ πλάττεσθαι θεοὺς ἀνθρωπωειδεῖς ; col. 15, p. 82 (*S.V.F.*, III, fr. 33 de DIOGÈNE, p. 217, 13-14) ; CICÉRON, *N.D.*, II, 17, 45 et 28, 70 (ci-dessus, p. 174, 176) ; I, 18, 46 (ci-dessus, p. 158).
3. Cf. CICÉRON, *De divin.*, I, 52, 118 (*S.V.F.*, II, 1210).

mus directement par Dieu, c'est supposer que celui-ci « a bien du loisir » et devra prendre bien de la peine, si c'est également lui qui doit arranger les songes pour les uns, et les entrailles des victimes pour les autres[1]. « Tout cela n'arrive pas moins par un effet de la puissance divine, si même ce n'est pas Dieu qui dirige les ailes des oiseaux et qui donne une certaine forme aux entrailles des animaux sous la hache du sacrificateur »[2]. Et quand le même auteur s'efforce de préciser la différence entre l'explication stoïcienne des présages apportés par la foudre et celle des devins étrusques, son argumentation ressemble à s'y méprendre à celle dont use l'Epicurien Lucrèce pour réfuter l'idée d'une téléologie naturelle : « Nous pensons que la foudre est lancée *parce qu'*il y a eu collision de nuages ; suivant eux la collision se fait *pour que* la foudre soit lancée. Rapportant toutes choses à la divinité, ils sont convaincus, non pas que les coups de foudre donnent des signes parce qu'ils se sont produits, mais qu'ils se produisent parce qu'ils ont quelque chose à signifier... »[3].

Ces remarques nous amènent à souligner un autre trait paradoxal de la philosophie religieuse des Stoïciens : l'utilisation constante, presque systématique, d'arguments et de motifs empruntés à d'autres philosophes, y compris certains que l'on ne s'attendrait guère à voir exploiter par l'école qui passait pour la plus religieuse de toutes les écoles antiques de philosophie. Nous avons pu relever en effet chez les auteurs stoïciens non seulement des thèmes qui viennent de Xénophane et de Platon[4], mais encore d'Aristote et des

1. Comparer les passages de Philodème, de Lucrèce et de Ménandre cités ci-dessus, p. 152, n. 3.
2. *Questions naturelles*, II, 32, 3-4, trad. OLTRAMARE. Comparer ARISTOTE, *Physique*, II, 8, 198 *b* 18-23 ; *De divin. per somnia*, 1, 462 *b* 20-23 (ci-dessus, p. 128-129).
3. *Ibid.*, § 2. Comparer LUCRÈCE, V, 822 sq. (ci-dessus, p. 154).
4. Ci-dessus, p. 173, avec n. 5, 174, avec n. 3, 177, avec n. 2, 182, avec n. 1.



Péripatéticiens[1], des Cyniques[2], des sophistes[3], et même, en dépit de l'opposition violente entre les deux écoles, des Epicuriens[4].

Un autre exemple particulièrement significatif peut servir à illustrer ce point. L'époque hellénistique a vu s'élaborer une théorie sur la formation des religions que l'on désigne souvent sous le nom de « théologie tripartite » *(theologia tripertita)* et dont le trait le plus marquant semble être que les croyances populaires ne s'y voient reconnue qu'une justification purement sociale[5]. Or, le fait notable est que cette théorie nous est attestée pour la première fois chez des auteurs stoïciens ou influencés par le stoïcisme, et plusieurs historiens pensent même qu'elle pourrait être d'origine stoïcienne et remonter plus précisément à Panaitios[6]. Ce qui semble certain, en tout cas, c'est que cette théorie n'a jamais suscité les critiques ou les réserves des représentants du Portique. Dans le chapitre où il expose les vues stoïciennes sur l'origine du concept de Dieu[7], le doxographe Aétius note que « ceux qui nous ont transmis les traditions relatives au culte des dieux l'ont fait sous trois formes, la première étant la forme physique, la seconde la forme mythique, la troisième celle dont les lois portent témoignage. La forme physique est enseignée par les philosophes, la mythique par les poètes, et la forme légale est définie par chaque cité »[8]. La suite expose en détail les sept espèces ou catégories de divinités qui se sont constituées dans ce cadre. Plusieurs de ces explications sur l'origine des

1. P. 180, avec n. 5, 182, avec n. 1, 182, avec n. 5, 194, avec n. 2.
2. P. 178, avec n. 3.
3. P. 175, 184, avec n. 5, 185, avec n. 1.
4. P. 177, avec n. 3 et 5, 178, n. 4, 180, avec n. 2, 183, avec n. 4, 194, avec n. 1 et 3.
5. Cf. p. ex. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, II², p. 191 sq.
6. Cf. notamment WILAMOWITZ, *Glaube der Hellenen*, II, Berlin, 1932, p. 400 ; POHLENZ, *Die Stoa*, II, p. 198 ; W. SPOERRI, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Bâle, 1959, p. 197, n. 5.
7. I, 6 (*S.V.F.*, II, 1009).
8. *Ibid.*, § 9 (*S.V.F.*, II, p. 300, 8-10).

dieux des théologies populaires ou savantes sont empruntées par les Stoïciens à leurs prédécesseurs, par exemple l'idée que la notion de dieu est d'abord suscitée par l'observation du ciel et des phénomènes atmosphériques, qui vient de Démocrite[1], celle de la divinisation des choses utiles à la vie, qui pourrait avoir été avancée pour la première fois par Prodicos[2], celle de l'apothéose des bienfaiteurs de l'humanité, popularisée par Evhémère[3]. Cléanthe, pour sa part, soutient une thèse sensiblement différente, mais qui incorpore également les théories de Démocrite et Prodicos[4]. Quant à Sénèque, après avoir opposé les explications stoïcienne et populaire des présages que l'on tire de l'observation des éclairs[5], il ajoute qu'à son avis les anciens savaient fort bien que la foudre n'est pas envoyée par Jupiter pour avertir ou punir les coupables : « Hommes pleins de sagesse[6], ils ont jugé indispensable d'employer la crainte pour réprimer les emportements des ignorants. Ils ont voulu que nous ayons à redouter quelque chose au-dessus de nous. Comme le crime ne recule devant rien, il était utile d'affirmer l'existence d'un être auquel personne ne pouvait se croire capable de tenir tête. Pour épouvanter ceux qui ne consentent que par peur à être innocents, ils ont mis au-dessus de leur tête un vengeur, et un vengeur armé »[7]. Cette fois, c'est la célèbre théorie de Critias, en qui l'Antiquité tout entière a vu le type même de l' « esprit fort », que reprend à son compte un adepte de la doctrine la plus profondément religieuse de l'histoire grecque! Et c'est le Stoïcien qui proclame ailleurs qu'il est insensé de craindre l'Etre dont la bonté est le caractère essentiel[8] qui se trouve d'accord, une fois

1. Cf. ci-dessus, p. 47, n. 3.
2. Ci-dessus, p. 49 et 184, avec n. 5.
3. Ci-dessus, p. 145, avec la n. 2, et 185, avec n. 2.
4. Cf. CICÉRON, *N.D.*, II, 5, 13-14 (*S.V.F.*, I, 528), et voir W. JAEGER, *Aristotle*, Oxford, 1934, p. 163, n. 1.
5. Cf. ci-dessus, p. 193-194.
6. Cf. SEXTUS, *Adv. math.*, IX, 28 (ci-dessus, p. 183).
7. *Questions naturelles*, II, 42, 3, trad. OLTRAMARE.
8. Ci-dessus, p. 177 et n. 2.



de plus, avec ses adversaires épicuriens[1] pour souligner le rôle essentiel de la peur dans la formation d'une religion qu'il fait profession de défendre!

Cependant, avant d'y voir la preuve d'une incohérence de la pensée religieuse stoïcienne, il conviendrait de se demander si cette seconde anomalie ne pourrait s'expliquer de la même façon que la première. Si les Stoïciens n'hésitent pas à emprunter de toutes mains aux autres écoles philosophiques de la Grèce, y compris à celles dont les positions paraissent les plus éloignées des leurs, c'est peut-être parce que, malgré les apparences, il existe un dénominateur commun, entre les uns et les autres. Et cet élément commun semble bien être la tendance à intégrer le phénomène religieux dans l'explication philosophique du monde, tendance que les Stoïciens ont sans doute poussée plus loin que la plupart des autres philosophes de l'Antiquité, et qui permet de comprendre que, tout en se présentant comme les défenseurs de la religion traditionnelle, ils ne se soient pas fait scrupule d' « accommoder » celle-ci, par tous les moyens, à leur propre vision du monde.

Aussi ne doit-on pas être surpris de découvrir qu'aux deux éléments communs au stoïcisme et aux autres courants de la pensée grecque, dans le domaine religieux, qui nous sont déjà apparus — la critique de la théologie mythique et de la religiosité populaire, et d'autre part la référence à la tradition et au *consensus gentium* — s'en ajoute maintenant un troisième, qu'on peut considérer comme tout aussi caractéristique de la réflexion philosophique des Grecs sur le problème religieux : l'idée que la véritable piété et le culte authentique des dieux ne sauraient se borner à l'accomplissement mécanique des rites prescrits par la tradition, mais exigent avant tout la rectitude de la pensée et la moralité de la conduite, autrement dit se définissent en termes spirituels plutôt que rituels. La formule de Balbus, porte-

1. Ci-dessus, p. 147-148.

parole du stoïcisme dans le *De natura deorum* de Cicéron, a une résonance platonicienne, mais pourrait tout aussi aisément être contresignée par un Epicurien : « Le meilleur culte des dieux, le plus pur, le plus saint, le plus pieux, consiste à les vénérer d'un esprit et d'une voix toujours purs, intègres, incorruptibles »[1]. Parallèlement, le *Manuel* d'Epictète résume la conception stoïcienne de la piété en des termes qui coïncident parfois littéralement avec ceux d'un Théophraste ou de l'Epicurien Philodème : « Sache que la piété envers les dieux consiste principalement en ceci : posséder sur eux de justes conceptions (ὀρθὰς ὑπολήψεις) en croyant qu'ils existent et qu'ils organisent l'univers avec sagesse et justice, et t'assigner pour rôle de leur obéir, de te plier à tous les événements et de les accepter de bon gré dans la pensée que la meilleure des intelligences les a produits... »[2]. Sénèque en dit à peu près autant, mais avec une adjonction significative : « Tu veux te rendre les dieux propices ? Sois bon. On a satisfait au culte en les imitant » *(satis illos coluit quisquis imitatus est)*[3]. La piété stoïcienne trouve ainsi son expression naturelle dans le thème platonicien de l'imitation de Dieu et l'idée connexe que la « faveur divine » est réservée à ceux qui vivent en conformité avec la sagesse et la raison[4]. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que les vues stoïciennes sur la prière rappellent également celles que nous avons déjà rencontrées dans les chapitres précédents. Poseidonios et Hécaton, par exemple, estimaient que le sage doit se contenter de demander aux dieux de lui

1. II, 28, 71. Cf. ci-dessus, p. 95 sqq., 165-167.
2. 31, 1 (trad. JAGU). Comparer notamment THÉOPHRASTE, *De piet.*, fr. 8, 19 (ὀρθὴν διάληψιν), et PHILODÈME, *De musica*, IV, col. 4, p. 66 (ὁσίαις ὑπολήψεσιν), ci-dessus, p. 166, n. 4. Voir aussi JULIEN, *Or.*, 6, 17, 199 *b* (ci-dessus, p. 141), et PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 355 D : « Tu continueras à observer les prescriptions cultuelles, mais tu penseras que rien — aucun sacrifice, aucun rite — n'est plus agréable aux dieux que de professer à leur sujet des opinions vraies » (ἀληθῆ δόξαν), trad. FLACELIÈRE (dans *Sagesse de Plutarque*, Paris, 1964, p. 109).
3. *Lettre* 95, 50 (trad. NOBLOT).
4. Cf. ci-dessus, p. 122.



accorder « les biens », sans autre précision, selon une formule que Xénophon met déjà dans la bouche de Socrate[1]. De même, la prière recommandée par Sénèque — « demande la sagesse, la santé de l'âme, et seulement ensuite celle du corps » — ne peut pas ne pas faire penser à celle qui est formulée par Socrate à la fin du *Phèdre*, et quand Marc Aurèle, de son côté, veut qu'on prie pour échapper à la crainte, à la convoitise, aux autres passions, plutôt que pour satisfaire ces passions, il fait écho, consciemment ou non, à la prière de Xénophane, qui demandait aux dieux la capacité d'accomplir ce qui est juste[2].

La conclusion paradoxale à laquelle nous sommes ainsi conduits est que rien ne semble moins original que la philosophie religieuse de la plus religieuse de toutes les philosophies grecques. Tout se passe comme si les philosophes du Portique s'étaient bornés à reprendre et à amplifier les principaux thèmes de la réflexion religieuse des autres écoles, et notamment les trois qui nous sont apparus les plus caractéristiques de la « religion des philosophes » grecs — critique de la théologie mythique et des croyances populaires qui s'y rattachent, ralliement de principe à la tradition, spiritualisation et moralisation des pratiques cultuelles et de la piété. Rien de plus typiquement grec, à cet égard, que cette attitude des représentants d'une école que l'on considère parfois comme la moins grecque de toutes[3]. Mais pourquoi cette sorte de conformisme chez des philosophes auxquels les idées originales n'ont pourtant pas fait défaut, dans d'autres domaines ? C'est qu'il ne s'est jamais agi pour eux, pas plus que pour leurs prédé-

1. Comparer DIOGÈNE LAËRCE, VII, 124, et XÉNOPHON, *Mém.*, I, 3, 2 (ci-dessus, p. 68). Voir aussi DIOGÈNE LAËRCE, VI, 42 (ci-dessus, p. 141-142).
2. Comparer SÉNÈQUE, *Lettre* 10, 4 (trad. NOBLOT), et PLATON, *Phèdre*, 279*b* (ci-dessus, p. 69) ; MARC AURÈLE, IX, 40, et XÉNOPHANE, B 1, 15-16 D.-K. (τὰ δίκαια δύνασθαι πρήσσειν).
3. Cf. M. POHLENZ, Stoa und Semitismus, *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, 1926, p. 257 sqq.

cesseurs, d'élaborer une religion nouvelle, ni même, quoi qu'on en ait dit, de réconcilier l'ancienne avec la philosophie ou de prêter à celle-ci l'appui de celle-là ; bien plutôt, comme on l'a déjà indiqué, d'intégrer totalement l'une à l'autre, et c'est pourquoi tant de leurs arguments concordent avec ceux de leurs devanciers, même de leurs adversaires, qui s'étaient fixé le même but. Mais nulle part ce processus d'intégration n'a été poussé aussi loin que dans l'école stoïcienne. Aussi n'existe-t-il pas à proprement parler de « théologie » stoïcienne que l'on pourrait distinguer du reste de la doctrine : pour les Stoïciens comme pour les anciens « physiciens » de l'Ionie[1], la théologie est partie intégrante de la science de la Nature, ou plutôt n'est qu'un autre nom de cette science, comme « Dieu » est un autre nom de la « Nature »[2]. Corrélativement, on ne saurait parler non plus de « religion stoïcienne », car pour l'adepte du Portique la religion se confond totalement avec la philosophie ou la sagesse elle-même, « science des choses divines et humaines » (ἐπιστήμη θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων)[3]. Là se trouve assurément l'explication d'un fait qui ne peut manquer de surprendre, au premier abord : alors que les historiens du stoïcisme s'accordent en général à reconnaître le caractère profondément religieux de cette philosophie, les idées des Stoïciens en matière religieuse ont suscité beaucoup moins d'intérêt que celles des autres écoles, à commencer par celle d'Epicure. Sans doute a-t-on pu soutenir, non sans quelque raison, que le système stoïcien était un système religieux autant que philosophique. Mais justement, c'est parce que la synthèse de ces deux aspects de la doctrine est totalement réalisée qu'il n'est plus possible

1. Cf. H. LEISEGANG, Physis, *R.E.*, XX, 1941, col. 1135-1136.
2. Cf. par exemple PHILODÈME, *De piet.*, col. 11, 31-12, 2, p. 77-79 (GOMPERZ ; *S.V.F.*, II, 1076, p. 315, 8-9) ; SÉNÈQUE, *Des bienfaits*, IV, 7, 1 (*S.V.F.*, II, 1024, p. 305, 34-36) ; PLUTARQUE, *De Stoic. rep.*, 1050 A-B (*S.V.F.*, II, 937, p. 269, 12-15).
3. Cf. AÉTIUS, I, *prooem.*, 2 (*S.V.F.*, II, 35) ; SEXTUS, *Adv. math.*, IX, 13 et 125 (*S.V.F.*, II, 36 et 1017).



d'étudier l'un sans l'autre. Pour les Stoïciens, comme pour Aristote, il est permis de dire que la croyance religieuse est devenue totalement indiscernable de l'explication scientifique du monde[1], et du même coup qu'elle a perdu toute spécificité : dans l'un et l'autre systèmes, on peut considérer que la philosophie est totalement religieuse ou la religion totalement philosophique. Cette tendance à l'absorption de la religion dans le domaine de la philosophie n'est pas propre, il est vrai, au stoïcisme et à l'aristotélisme : nous l'avons constatée également chez Platon, chez Epicure[2]. Mais, si paradoxal que cela puisse paraître, c'est bien d'Aristote qu'il faut rapprocher la doctrine stoïcienne si l'on veut en comprendre la signification religieuse, alors que, malgré leur opposition apparente, les conceptions du platonisme et de l'épicurisme sont beaucoup plus proches à cet égard. Et la raison profonde de cet état de choses apparaît avec évidence : chez Platon et Epicure, la fusion entre philosophie et religion aboutit à une coloration religieuse de tout le système ; chez Aristote et les Stoïciens, en revanche, l'identification du « divin » et du « naturel » conduit inévitablement au résultat inverse : comme dans ces « mélanges totaux » décrits par la physique stoïcienne, la religion se dissout pour ainsi dire totalement dans la représentation philosophique du monde et y perd par là même nécessairement sa qualité spécifique.

1. Cf. ci-dessus, p. 129-130 et 193-194.
2. Ci-dessus, p. 104 et 171.

# Conclusion

Pour avoir une chance d'apprécier correctement la religion des philosophes grecs, il faut essayer de laisser de côté les critères et les catégories de pensée que nous ont façonnés vingt siècles de christianisme. Faute de quoi, confusion et incohérence paraîtront seules caractériser la pensée et l'attitude de ces philosophes en matière religieuse. Ont-ils été avant tout des esprits « éclairés », s'efforçant de substituer une explication rationnelle ou scientifique du monde aux croyances traditionnelles, ou au contraire des « théologiens », tout autant que des philosophes, toujours soucieux d'affirmer la divinité du ou des principes qu'ils mettaient à l'origine de toutes choses ? L'erreur est sans doute dans l'énoncé même de ce dilemme, que les historiens modernes n'ont pas toujours su éviter. On a souvent remarqué que l'athéisme déclaré avait été extrêmement rare chez les Grecs, y compris chez les philosophes[2] : un Diagoras, un Théodore y font figure d'isolés, presque de bêtes curieuses[1]. Mais, d'un autre côté, on a pu soutenir qu'il était presque aussi difficile de déceler dans la littérature grecque l'expression d'un authentique monothéisme que d'y relever des professions déclarées

1. Cf. ci-dessus, p. 8, n. 5, et GIGON, *Les grands problèmes de la philosophie antique*, p. 230 : « La liste des athées, qui a été dressée dans les derniers temps de l'hellénisme, ne contient guère plus d'une demi-douzaine de noms. » En fait, la liste comprend 14 noms ( cf. FAHR, « *Theous nomizein* », p. 180-181), mais à condition d'y inclure non seulement ceux d'Anaxagore, Protagoras et Diogène d'Apollonie, mais encore ceux d'Epicure et... Socrate!
2. Cf. ci-dessus, p. 55.



d'athéisme[1] : « croyance » et « incroyance », au sens que nous pouvons donner aujourd'hui à ces mots, sont des notions qui n'ont pas cours dans l'histoire de la pensée grecque.

On en pourrait dire autant d'autres concepts ou attitudes que nous sommes habitués à opposer, voire à considérer comme mutuellement exclusifs : Pythagore, Empédocle sont-ils des hommes de science ou des mystiques ? Socrate, Platon, Epicure lui-même doivent-ils être regardés comme de purs rationalistes ou des esprits profondément religieux ? Démocrite, les anciens sophistes, Critias, comme des adversaires ou des défenseurs de la religion civique ? D'une façon plus générale, ne faut-il pas reconnaître que le trait probablement le plus marquant — et le plus déconcertant pour nous — dans toute l'histoire de la philosophie religieuse des Grecs est la coexistence, au sein de cette philosophie, d'une critique *et* d'une apologie systématiques de la tradition, particulièrement évidente chez les Socratiques et dans les grandes écoles de l'époque hellénistique ? L'histoire de cette philosophie religieuse est ainsi jalonnée, d'un bout à l'autre, de « contradictions », de paradoxes auxquels les historiens ont eu tendance à chercher autant d'explications particulières : Empédocle a pu se convertir au pythagorisme, ou doit être considéré comme une personnalité d'exception, un personnage double ; Socrate, Platon ont été mal compris, ou ont évolué ; Epicuriens, Stoïciens, Sceptiques ont manqué de rigueur, n'ont pas osé tirer les ultimes conséquences de leurs principes. Mais un paradoxe qui se répète ressortit vraisemblablement à une explication unique, et si les vues religieuses de la quasi-totalité des philosophes grecs nous semblent si souvent contradictoires, c'est sans doute que

1. Cf. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, III, p. 247. Voir aussi A.-J. FESTUGIÈRE dans *Revue des Etudes grecques*, 57 (1944), p. 255 : « Chez ceux-là mêmes [parmi les philosophes] où la tendance monothéiste paraît la plus marquée, on n'a jamais affaire à un monothéisme strict... Nulle part, à nulle époque, on ne voit en Grèce rien de comparable au monothéisme exclusif des Hébreux... »

ces contradictions n'existent que pour nous, dans la mesure où nous faisons usage de critères inadéquats. L'ambiguïté de la philosophie religieuse des Grecs ne saurait être accidentelle, elle a des racines profondes ; tout indique que plusieurs auteurs ont été conscients des « contradictions » que nous leur imputons, et les ont assumées en toute connaissance de cause[1]. Empédocle n'est pas le seul philosophe grec que l'on soit tenté de comparer, quand on considère son attitude à l'égard des choses religieuses, à un *Janus Bifrons*[2]...

L'autre trait qui retient le plus l'attention, quand on examine la religion des philosophes grecs, est l'extraordinaire continuité qui s'y manifeste presque d'un bout à l'autre de son histoire. Sans doute des divergences se manifestent-elles ici et là — sur l'anthropomorphisme, sur l'unité ou la pluralité divine, sur la providence, voire sur la divination —, mais ces divergences peuvent paraître, à la réflexion, moins significatives que les points d'accord entre des philosophes que tout oppose par ailleurs, moins surprenantes, au total, que la répétition d'arguments qui semblent se faire écho de Xénophane à Platon, de Platon à Epicure ou des Cyniques aux Stoïciens. D'une certaine façon, on l'a dit[3], rien n'est moins original que les vues de la plupart des philosophes grecs sur la religion. Bien plus, on dirait que plusieurs ont mis une sorte de coquetterie à emprunter des arguments à ceux-là mêmes de leurs prédécesseurs ou contemporains dont on les aurait crus les plus éloignés : Epicure polémique vigoureusement contre la théologie de Platon et d'Aristote, mais fait délibérément écho à certains des thèmes les plus caractéristiques de la religiosité platonicienne, tandis que les Stoïciens, qui se posent en défenseurs intransigeants de la religion traditionnelle, ne semblent éprouver aucun scrupule à reprendre les idées d'un Critias ou d'un Evhémère — en qui toute l'Antiquité a vu des athées — ou à recourir à l'argumentation de leurs rivaux épicuriens[1].

1. Cf. notamment ci-dessus, p. 102 sq., 169 sq.
2. Cf. ci-dessus, p. 38.
3. Ci-dessus, p. 138-139, cf. p. 199.



L'exploitation de ce procédé, qui semble avoir été parfois systématique, explique probablement en partie le parallélisme que l'on découvre entre les philosophies religieuses d'écoles ou de doctrines que l'on a plutôt tendance à opposer habituellement : on retrouve chez Aristote, non sans quelque surprise, la plupart des thèmes de la réflexion religieuse de Platon, tandis qu'Epicuriens et Stoïciens, malgré leurs invectives mutuelles, et quelque déplaisir qu'ils en eussent sans doute éprouvé, ont à peu près la même position à l'égard de la religion populaire, et la même conception de la piété. A cet égard, il est permis de penser que les divergences entre écoles peuvent être tenues pour négligeables et tendent à s'effacer derrière une sorte de religion commune aux philosophes, définie par quelques grands principes : le rejet de la mythologie et de la théologie des poètes, ainsi que des superstitions populaires qui s'y rattachent, le maintien des formes extérieures du culte et de la piété traditionnels, en même temps que leur transformation intérieure, dans le sens d'une moralisation et d'une spiritualisation.

Cette remarquable continuité de la philosophie grecque de la religion s'explique sans doute de la même façon que le caractère profondément ambigu qui nous a d'abord frappé dans celle-ci. L'attitude de la quasi-totalité des philosophes grecs face au problème religieux peut en effet se définir par un double refus, celui de se couper totalement de la religion civique traditionnelle, et celui d'en accepter inconditionnellement les exigences ou les implications. Un Démocrite, un Protagoras, un Critias sont également soucieux de maintenir les institutions, les cadres, et même le vocabulaire religieux de leurs contemporains, et, au début de la section qu'il consacre au problème de Dieu, Sextus Empiricus prend soin d'indiquer que les Sceptiques se conforment sur ce

1. Cf. ci-dessus, p. 151 sqq., 167-168, 194-197.

point à la façon de vivre des autres, en admettant, sans s'engager dogmatiquement, que les dieux existent, qu'il faut les honorer et croire à leur providence[1]. Inversement, il n'est pas un seul philosophe, parmi ceux qui prétendent s'appuyer sur le « consentement universel » en matière de religion, qui soit disposé à accepter sans examen l'autorité de la tradition. On peut même dire que, loin de reconnaître à la religion un domaine propre, de tracer une limite entre ce qui ressortirait à la foi et ce qui relève de la raison, la philosophie grecque a toujours tendu, dès l'origine, à intégrer totalement le phénomène religieux dans son explication du monde. A ce point de vue, il ne paraît pas exagéré d'affirmer que pour ces philosophes c'est la « théologie » qui est la servante de la philosophie — *theologia philosophiae ancilla* — et non l'inverse, comme pour leurs successeurs chrétiens du Moyen Age. Mais, d'un autre côté, il reste vrai que cette philosophie débouche presque nécessairement sur une théologie, qu'elle reste pour ainsi dire imprégnée d'éléments religieux d'un bout à l'autre de son histoire, de Thalès aux Stoïciens : rien ne serait donc plus trompeur que de faire coïncider son histoire, dans ce domaine, avec celle d'une *Aufklärung*, d'une émancipation progressive de la pensée rationnelle se libérant du joug de la religion. En un sens, l'émancipation est achevée dès l'époque d'Anaximandre[2], ou plutôt la philosophie n'a pas besoin d'émancipation, car elle se révèle d'emblée libre de toute attache, de toute sujétion à l'égard de quelque tradition ou autorité que ce soit. Mais, en un autre sens, il est vrai que les philosophes grecs n'ont jamais pu renoncer à conférer à l'Etre les attributs de la divinité, et qu'ils ont presque inévitablement tendu à diviniser la Nature. On a souvent noté à juste titre la valeur essentiellement prédicative du nom grec de Dieu (θεός)[3], et il convient à coup sûr d'étendre aux philosophes la remarque profonde de Wilamowitz sur la religion de la Grèce antique : là où l'Evangile nous dit « Dieu est amour », le Grec classique préférera dire : « L'Amour est dieu »[1]. C'est pourquoi l'on a également pu soutenir que le panthéisme est un trait constant de la religion grecque en général et de celle des philosophes en particulier[2], ou encore que Dieu n'est pour ces derniers qu'une manifestation particulière du divin[3].

1. *Hypotyposes pyrrhoniennes*, III, 2.
2. Cf. *Revue des Etudes grecques*, 85 (1972), p. 22.
3. Cf. p. ex. Ed. WILL. *Le monde grec et l'Orient*, I, p. 526, n. 1.



Cet état de choses a entraîné, en ce qui concerne la « religion des philosophes », deux conséquences importantes. Tout d'abord, l'impossibilité de rompre tout lien avec la religion populaire, comme aussi de se confondre avec celle-ci. Quelles qu'aient pu être en effet les critiques de philosophes grecs à l'égard des croyances ou des pratiques traditionnelles, on peut leur appliquer la remarque de Cicéron à propos de l'Académicien Carnéade : ses attaques contre la théologie populaire et celle des philosophes n'avaient pas pour but de supprimer les dieux, car « *quelle attitude conviendrait moins à un philosophe* » *(quid enim philosopho minus conveniens)*[4] ? Pourtant, cette association obligatoire de la religion des philosophes avec la religion populaire ne s'opère pas au bénéfice exclusif de cette dernière, puisqu'elle n'exclut pas, mais bien plutôt implique une réinterprétation plus ou moins forcée des croyances traditionnelles, afin qu'elles s'harmonisent avec les dogmes de la philosophie. En somme, on pourrait dire du Dieu des philosophes grecs à peu près ce qu'Héraclite affirme de « l'Un », du « Seul Sage », qui « veut et ne veut pas être appelé du nom de Zeus » (fr. 32) : de

1. *Platon*, I, Berlin, 1919, p. 348. Cf. *Glaube der Hellenen*, I, p. 18 sq.
2. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Revue des Etudes grecques*, 57 (1944), p. 255.
3. W. J. VERDENIUS, Platons Gottesbegriff, p. 244 : « Gott ist nur die bestimmte Erscheinungsform des Göttlichen. » Cf. A. DIÈS, Le Dieu de Platon, p. 565 : « Des vocables masculins comme ὁ νοῦς, ὁ θεός, ne sont que secondaires et dérivés par rapport aux neutres τὸ ὄν, τὸ θεῖον. »
4. *N.D.*, III, 17, 44. Cf. aussi I, 22, 61 sq. ; *De divin.*, II, 72, 148 ; SEXTUS, *Adv. math.*, IX, 49, etc.

même, la religion des philosophes ne veut, ni ne peut, être séparée de la religion populaire, ni confondue avec elle...

Enfin, l'absorption de la religion par la philosophie, l'espèce de fusion ou d'osmose qui en est résultée entre ces deux composantes expliquent assurément que la religion personnelle des philosophes ait pu varier entre des limites aussi extrêmes que celles que marquent, par exemple, les attitudes religieuses respectives de Platon et d'Aristote, ou, plus nettement encore, la piété purement traditionaliste d'un Théophraste face au naturalisme intégral d'un Straton. Identifier la nature à Dieu conduit en effet tout aussi bien à diviniser la Nature qu'à « naturaliser » Dieu. Il est vrai qu'il vaudra mieux ne plus parler, dès lors, d'une « religion des philosophes » grecs, mais plutôt d'une philosophie de la religion qui, dans un cadre presque immuable, permet à peu près toutes les attitudes religieuses concevables, entre un agnosticisme plus ou moins avoué et un attachement plein de dévotion aux dieux de la cité.

# BIBLIOGRAPHIE

Il ne saurait évidemment être question de relever ici tous les ouvrages se rapportant en quelque façon aux idées religieuses des philosophes grecs. On s'est contenté d'indiquer ceux qui traitent le plus directement les problèmes examinés ci-dessus.


OUVRAGES GÉNÉRAUX :

P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, Paris, 1904.
J. ADAM, *The Religious Teachers of Greece*, Edimbourg, 1908.
O. GILBERT, *Griechische Religionsphilosophie*, Leipzig, 1911.
E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I, 1[7], hrsg. v. W. NESTLE, Leipzig, 1923 ; I, 2[6], hrsg. v. W. NESTLE, 1920 (ZELLER-NESTLE) ; II, 1[5], mit einem Anhang v. E. HOFFMANN, 1922 (ZELLER-HOFFMANN) ; II, 2[4], 1921 ; III, 1[5], hrsg. v. E. WELLMANN, 1923 (ZELLER-WELLMANN).
A. B. DRACHMANN, *Atheism in Pagan Antiquity*, Londres, Copenhague, Christiania, 1922.
O. KERN, *Die Religion der Griechen*, Berlin, 1926-1938.
W. NESTLE, *Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos*, Berlin, 1930-1934.
U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, 1931-1932.
P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Etudes d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris, 1937.
E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, I, *L'Antiquité et le Moyen Age*, Paris, 1941.
W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, 2[e] éd., Stuttgart, 1942.
A.-J. FESTUGIÈRE, dans *Histoire générale des religions*, de M. GORCE et R. MORTIER, II, *Grèce et Rome*, Paris, 1944.
P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2[e] éd., Paris, 1947.
M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 2[e] éd., Munich, 1955 ; II, 2[e] éd., Munich, 1961.
A. RIVAUD, *Histoire de la philosophie*, I, *Des origines à la scolastique*, 2[e] éd., Paris, 1960.
G. SIEGMUND, *Der Kampf um Gott, zugleich eine Geschichte des Atheismus*, 2[e] éd., Berlin, 1960.
O. GIGON, *Les grands problèmes de la philosophie antique*, trad. française, Paris, 1961.

W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, I, Cambridge, 1962 ; II, 1965 ; III, 1969.
H. LEY, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, I, Berlin, 1966.
E. des PLACES, *La religion grecque. Dieux, cultes et sentiments religieux dans la Grèce antique*, Paris, 1969.
W. FAHR, « *Theous nomizein* ». *Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Hildesheim-New York, 1969.
W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, I, *Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie*, Darmstadt, 1971.
R. SCHIAN, *Untersuchungen zum « argumentum e consensu omnium »*, Hildesheim-New York, 1973.

SUR LES PRÉSOCRATIQUES EN GÉNÉRAL :

Textes dans :

H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6e éd., revue par W. KRANZ, Berlin, 1951.
Voir aussi :
G. S. KIRK-J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957 (textes commentés).
Etudes générales :
O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie, von Hesiod bis Parmenides*, Bâle, 1945.
W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947 ; traduit en français sous le titre : *A la naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques*, Paris, 1966.
G. VLASTOS, Presocratic Theology and Philosophy, *Philosophical Quarterly* 2 (1952), p. 97-123 ; reproduit dans *Studies in Presocratic Philosophy*, I (cf. ci-dessous), p. 92-129.
O. GIGON, Die Theologie der Vorsokratiker, dans *Entretiens sur l'Antiquité classique*, I, Vandœuvres-Genève, 1954, p. 127-155.
*Studies in Presocratic Philosophy*, I, *The Beginnings of Philosophy*, ed. by D. J. FURLEY and R. E. ALLEN, Londres-New York, 1970.

SUR ANAXIMANDRE :

C. J. CLASSEN, Anaximandros, dans PAULY-WISSOWA-KROLL, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft (R.E.)*, Supplément XII, 1970, col. 35 sqq.
D. BABUT, Le divin et les dieux dans la pensée d'Anaximandre, *Revue des Etudes grecques*, 85 (1972), p. 1-32.

SUR XÉNOPHANE :

E. HEITSCH, Das Wissen des Xenophanes, *Rheinisches Museum*, 109 (1966), p. 193-235.
K. von FRITZ, Xenophanes, dans *Realencyclopädie...*, IX A 2, 1967, col. 1546 sqq.
D. BABUT, Xénophane critique des poètes, à paraître dans *L'antiquité classique*, 43 (1974), et Sur la « théologie » de Xénophane, à paraître dans la *Revue philosophique*.



SUR HÉRACLITE :

G. S. KIRK, *Heraclitus, The Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954.
M. MARCOVICH, Herakleitos, dans *R.E.*, Supplément X, 1965, col. 274 sqq.
Du même, *Heraclitus*, ed. major, Merida, 1967.
J. BOLLACK-H. WISMANN, *Héraclite ou la séparation*, Paris, 1972.

SUR EMPÉDOCLE :

C. H. KAHN, Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42 (1960), p. 3-35.
A. A. LONG, Thinking and Sense-Perception in Empedocles : Mysticism or Materialism ?, *Classical Quarterly*, N.S., 16 (1966), p. 256-276.
J. BOLLACK, *Empédocle*, I, *Introduction à l'ancienne physique*, Paris, 1965 ; II et III, 1-2, *Les origines*, édition critique et commentaire, Paris, 1969.
D. O'BRIEN, *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge, 1969.

SUR DÉMOCRITE :

D. MCGIBBON, The Religious Thought of Democritus, *Hermes*, 93 (1965), p. 385-397.
P. J. BICKNELL, Democritus' Theory of Precognition, et Demokritos' Parapsychology again, *Revue des Etudes grecques*, 82 (1969), p. 318-326, et 83 (1970), p. 301-304.
H. EISENBERGER, Demokrits Vorstellung vom Sein und Wirken der Götter, *Rheinisches Museum*, 113 (1970), p. 141-158.

SUR PROTAGORAS :

C. W. MÜLLER, Protagoras über die Götter, *Hermes*, 95 (1967), p. 140-159.

SUR SOCRATE :

V. de MAGALHÃES-VILHENA, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris, 1952.
A. TOVAR, *Socrate, sa vie et son temps*, trad. française, Paris, 1954, plus particulièrement p. 153 sqq., 272 sqq.
J. HUMBERT, *Socrate et les petits Socratiques*, Paris, 1967, surtout p. 143-169, 247 sqq.
C. J. de VOGEL, Was Socrates a Rationalist ?, dans *Philosophia*, I, Assen, 1970, p. 131-154.
*The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, ed. by G. VLASTOS, New York, 1971.

SUR PLATON :

P. E. MORE, *The Religion of Plato*, Princeton, 1921.
A. DIÈS, Le Dieu de Platon, et La religion de Platon, dans *Autour de Platon*, II, Paris, 1927, p. 523-603.
F. SOLMSEN, *Plato's Theology*, Ithaca, 1942.
O. REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne*, Paris, 1945.

P. BOYANCÉ, La religion de Platon, *Revue des Etudes anciennes*, 49 (1947), p. 178-192.
V. GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon*, Paris, 1949. Repris dans *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris, 1970, première partie. Les références à cette étude renvoient à cette dernière édition, plus accessible aujourd'hui.
E. des PLACES, *Pindare et Platon*, Paris, 1949, p. 133-147.
V. MARTIN, Sur la condamnation des athées par Platon, *Studia philosophica*, II (1951), p. 103-154.
W. J. VERDENIUS, Platons Gottesbegriff, dans *Entretiens sur l'Antiquité classique*, I, Vandœuvres-Genève, 1954, p. 241-292.
J. K. FEIBLEMAN, *Religious Platonism. The Influence of Religion on Plato and the Influence of Plato on Religion*, Londres-New York, 1959.
I. M. CROMBIE, *An Examination of Plato's Doctrines*, I, Londres-New York, 1962, p. 370-392.
W. de MAHIEU, La doctrine des athées au X^e livre des *Lois* de Platon, *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 41 (1963), p. 5-24 ; 42 (1964), p. 16-47.
H. PERLS, *Plato-Seine Auffassung vom Kosmos*, Berne-Munich, 1966, p. 393-406 (ouvrage d'abord paru en français, sous le titre *Platon. Sa conception du cosmos*, New York, 1945).
M. F. SCIACCA, *Platone*, II, 2^e éd., Milan, 1967, p. 9-62.
C. J. de VOGEL, What was God for Plato ?, dans *Philosophia*, I, Assen, 1970, p. 210-242.

SUR ARISTOTE ET SON ÉCOLE :

Sir David ROSS, *Aristotle*, 5^e éd., Londres, 1949 (nombreuses réimpressions), notamment p. 179-186.
W. J. VERDENIUS, Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion, *Phronesis*, 5 (1960), p. 56-70.
A. MANSION, Le Dieu d'Aristote et le Dieu des chrétiens, dans *La philosophie et ses problèmes*, recueil d'études de doctrine et d'histoire offert à Mgr R. Jolivet, Lyon, 1960, p. 21-44.
G. RODIS-LEWIS, Hypothèses sur l'évolution de la théologie d'Aristote, *ibid.*, p. 45-68.
P. AUBENQUE, *Le problème de l'Etre chez Aristote*, Paris, 1962.
*Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, édité par F. P. HAGER, « Wege der Forschung », 206, Darmstadt, 1969.
W. PÖTSCHER, *Strukturprobleme der aristotelischen und theophrastischen Gottesvorstellung*, Leyde, 1970.
J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971, deuxième partie, p. 207-363.

SUR L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE, EVHÉMÈRE :

F. JACOBY, Euemeros, *R.E.*, VI, 1907, col. 952-972.
G. VALLAURI, *Evemero di Messene. Testimonianze e frammenti con introduzione e commento*, Turin, 1956.
W. SPOERRI, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter, Untersuchungen zu Diodor von Sizilien*, Bâle, 1959.



SUR EPICURE :

Textes dans H. USENER, *Epicurea*, Leipzig, 1887 ; C. BAILEY, *The Extant Remains*, Oxford, 1926 ; G. ARRIGHETTI, *Epicuro, Opere*, Turin, 1960 ; J. et M. BOLLACK, H. WISMANN, *La lettre d'Epicure*, Paris, 1971 (texte, traduction et commentaire de la *Lettre à Hérodote*).
C. BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928 (réimpression à New York, 1964), notamment p. 438-481.
A.-J. FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux*, Paris, 1946.
W. SCHMID, Götter und Menschen in der Theologie Epikurs, *Rheinisches Museum*, 94 (1951), p. 97-156.
N. W. DE WITT, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, 1954.
W. SCHMID, Epikur, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, fasc. 37, 1961, surtout col. 730-741.
K. KLEVE, *Gnosis Theon*, Oslo, 1963.
B. FARRINGTON, *The Faith of Epicurus*, Londres, 1967.
P. BOYANCÉ, *Epicure*, Paris, 1969.
O. R. BLOCH, Etat présent des recherches sur l'épicurisme grec, dans *Actes du VIII^e Congrès de l'Association G.-Budé*, Paris, 1969, p. 93 sqq., surtout 128 sqq.
J. M. RIST, *Epicurus. An Introduction*, Cambridge, 1972, plus particulièrement p. 140-163 et 172-175.
D. LEMKE, *Die Theologie Epikurs, Versuch einer Rekonstruktion*, Munich, 1973.

SUR LE STOÏCISME :

Textes chez H. von ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta (S.V.F.)*, Leipzig, 1903-1905 ; M. van STRAATEN, *Panaetii Rhodii fragmenta*, 3^e éd., Leyde, 1962 ; L. EDELSTEIN and I. G. KIDD, *Posidonius*. I, *The Fragments*, Cambridge, 1972.
M. POHLENZ, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, I, Göttingen, 1948, II, 1955 (3^e éd., 1964), surtout I, p. 93 sqq.
D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1970, p. 367 sqq.

# TABLE DES MATIÈRES


INTRODUCTION ..... 5

PREMIÈRE PARTIE

*Des origines à la fin du cinquième siècle*

CHAPITRE PREMIER. — *Les Présocratiques* ..... 15

DEUXIÈME PARTIE

*La période classique*

CHAPITRE II. — *Socrate* ..... 59
— III. — *Platon* ..... 75
— IV. — *Aristote et l'école péripatéticienne* ..... 105

TROISIÈME PARTIE

*Les philosophies hellénistiques*

CHAPITRE V. — *La critique de la religion populaire à l'âge hellénistique et la philosophie épicurienne de la religion* ..... 137
— VI. — *La religion des Stoïciens* ..... 172

CONCLUSION ..... 202

BIBLIOGRAPHIE ..... 209



1974. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)
ÉDIT. N° 33 035 IMPRIMÉ EN FRANCE IMP. N° 23 888

# SUP

*SECTION « LITTÉRATURES ANCIENNES »*

1 Jacqueline de ROMILLY
**La tragédie grecque**

2 Denis ROUSSEL
**Les historiens grecs**

3 Jean-Marie ANDRÉ et Alain HUS
**L'histoire à Rome**

4 Daniel BABUT
**La religion des philosophes grecs**

Université catholique de Louvain

10.364.806

... CATHOLIQUE
FACULTÉ DE THÉ...
SÉMINAIRE DE DOC...

Quelle a été l'attitude des philosophes grecs face aux traditions de leurs cités, comment caractériser leur théologie, leur conception de la piété, durant les trois grandes périodes que l'on peut distinguer dans l'histoire de la pensée grecque ? Chez les Présocratiques, la critique de certaines croyances populaires n'aboutit jamais à mettre en cause le cadre et les institutions de la religion civique traditionnelle. Tandis que la pensée religieuse de Socrate semble synthétiser des tendances déjà apparues chez ses prédécesseurs, les grands thèmes de la réflexion platonicienne sur les problèmes religieux paraissent tracer le cadre dans lequel s'inscrira désormais la philosophie grecque de la religion. Mais l'exemple d'Aristote et de ses successeurs montre que de très grandes variations sont possibles à l'intérieur de ce cadre : tantôt la spéculation philosophique semble annexer purement et simplement le domaine de la religion, tantôt c'est la philosophie tout entière qui prend une coloration religieuse. Avec Epicure, la philosophie assume entièrement le rôle de la religion traditionnelle, tandis que chez les Stoïciens croyances religieuses et explication scientifique du monde sont devenues totalement indiscernables. Finalement, la pensée religieuse des philosophes grecs, dont il faut noter la remarquable continuité, peut se définir par le double refus d'une acceptation inconditionnelle de la tradition et d'une rupture totale avec la religion populaire. Mais entre ces limites

Université catholique de Louvain

10.364.806

22226004 / 2 / 74